



مفهوم الأخلاق



ترجمة: نبيل باسيليوس

ولتر ستيس

مفهوم الأخلاق

ترجمة

نبيل باسيليوس

آفاق للنشر والتوزيع

مفهوم الأخلاق

مقدمة

هذا الكتاب مختلف تمامًا عن كتاباتي السابقة، ومع ذلك فهو بطريقة ما يشكل إنجازًا لخطة، أو على الأقل تطورًا للأنساق الفلسفية المختلفة التي كنت قد بدأت فيها قبل ذلك بطريقة مبهمة، مع أنها لم تحتوِ على أي تفاصيل، وكان ذلك منذ حوالي عشرة أعوام مضت. يبدو أن هناك علاقة بسيطة تربط بين كتابي «معنى الجمال» الذي قمت بنشره في عام 1929 وكتاب «نظرية الوجود والمعرفة» الذي قمت بنشره في عام 1932، وبين الكتاب الحالي. تتناول هذه الكتب موضوعات مختلفة تمامًا، فالكتاب الأول يتناول موضوع الجمال، بينما يتناول الثاني فلسفة المعرفة والمنطق، أما الثالث فيتناول موضوع الأخلاق. في الماضي، عادة ما كان المفكرون المنهجيون يقومون بتطوير مفهوم فلسفي عظيم، وكثيرًا ما يكون ذلك في مجال الميتافيزيقا، ثم يقومون بتطبيقه بدقة في كل فروع الفلسفة، وأحيانًا ما كانوا يقومون بتطويع مادتهم قسرًا؛ كي تناسب الخطة المتوقعة التي سبق تصورها. لقد ظهرت الفلسفة الأخلاقية وفلسفة الجمال كاستنتاجات مباشرة عن الميتافيزيقا الخاصة بهم. إنني لا أدعي ولا أرغب لفلسفتي أي اتجاه من قبيل هذا. حاولت في الكتب الثلاثة التي أشرت إليها أن أستكشف مجالًا معرفيًّا مختلفًا في كل حالة، وأن أكتفي بوصف ما وجدته في كل حالة بطريقة نزيهة دون أن أتكهن مسبقًا بما توقعت أن أجده. بالتأكيد لم أنوِ أبدًا الإصرار على تكرار نفس المشاهد في جميع تلك الحقول المعرفية.

مع ذلك، فإن الكتب الثلاثة تتناول بطريقة ما موضوعًا شائعًا، فهي جميعًا تهتم بفكرة واحدة، وعلى الرغم من أن هذا الارتباط قد يبدو غير محكم، إلا أن تفاصيل هذه الكتب مرتبطة ببعضها تمامًا. لكي أوضح هذه الفكرة عليَّ أن أشرح أولًا ما اعتقدت أنها المشكلة الرئيسة التي تواجهها الفلسفة، نظرًا إلى طابع عصرنا الخاص والغريب. في اعتقادي أن الفلسفة ضرورية للثقافة البشرية، ولها دور تؤديه في مساعدة تلك الثقافة للوصول إلى مستويات أسمى. إنه أمر شديد أهمية، وليس مجرد لعب بأفكار ليس لها أهمية بالنسبة للإنسانية. إنها ليست مجموعة من الأُحجِيات العقلية الغامضة التي غرستها العقول الأكاديمية بطريقة عقيمة لا تمس الحياة، وذلك لمصلحتهم الشخصية. على أي حال أنا لم أتعاطف أبدًا مع فلسفة شديدة النظرية، مع أنني أقر أنه من الجيد أن نسمح للمتخصص أحيانًا أن يعيش في عالمه الخاص به؛ لكي يتخيل أنه منعزل عن مجال الأشياء الدنيوية، وأن يتعامل مع المشاكل التي قد

تبدو عديمة الأهمية بالنسبة للإنسان. لكل عصر مشاكله الخاصة به، ومن شأن الفلسفة أن تساعد في حلها، وبهذا تكون مفيدة للإنسانية.

إن العصر الحالي مشغول بفكرة «النسبية» وأنا لا أقصد النظرية النسبية المعروفة جدًّا في الفيزياء. النسبية بهذا المعنى لا تهمنا. أنا أشير إلى الاعتقاد المتزايد بأن المفاهيم الأكثر قيمة للبشر مثل (الجمال - المعرفة - حسن الأخلاق) قريبة الصلة بالظروف والوقت ومكان ظهورها، وكذلك بالطبيعة البشرية. من هذا المنطلق لن يمكننا أن نجد حقيقة ثابتة أو جمالًا أو أخلاقًا ثابتين؛ لأن البشر لهم طبائع مختلفة ويمرون بظروف متغيرة، وهكذا سوف تتباين دائمًا هذه القيم باستمرار. هذا ما أقصده تحديدًا بمذهب «النسبية».

اعتدنا في السابق أن نسمع عن «القيم المطلقة». كان من المفترض أن تشمل المعرفة خضوعًا سلبيًّا من قبل العقل لعالم خارجي مصنوع سلفًا، وبهذا يبقى ما كان حقيقيًّا على حاله دائمًا. كان الجمال والأخلاقية مغروسين في العالم المنظور، وما توجب علينا أن نفعله هو أن نفهمهما ونعمل بموجبهما، ولكن حدث تمرد كبير ضد كل ذلك. لقد أخبرونا أن هذه القيم ذاتية تمامًا تختلف من عقل لعقل. إنها من صنع الإنسان وتختلف باختلاف الأشخاص والأزمنة والأماكن.

أشعر بالتعاطف مع هذه النزعة الحديثة. من المؤكد أن طبائعنا تساهم على الأقل في خلق الحقيقة والجمال والأخلاق، ولكن بدا لي أن هذه الفكرة الحديثة تتزايد بدرجة خطيرة. من عادة المخلوق الإنساني أن يتأرجح بين حدين متطرفين. تتقدم الفلسفة في طريق متعرج، ولكن بدا لي -في هذا الأمر الخاص بالقيم- أن الفلاسفة كانوا يمتطون جوادهم الخشبي الخاص بالنسبية نحو الهاوية.

إن كانت الحقيقة ذاتية ونسبية تمامًا، فحينئذ تتساوى تمامًا قيمة كافة الأفكار التي يقدمها البشر، وهذا من شأنه أن يقضي على التمييز بين الحقيقة والزيف تمامًا. عندما نقول إن البرجماتي يعلمنا أن الحقيقة هي ما يختاره كل إنسان، فهذا يعني أننا دون شك نسخر من تعاليمه. علاوة على ذلك، فإن فن الكاريكاتير يُعدّ هو الآخر طريقة تخبرنا بالحقيقة عن الإنسان. على الأقل هناك أرضية لقبول ذلك إلى حد كبير مع فن الكاريكاتير. ربما يكون من الصائب أن نقول إن الأغراض البشرية تساهم في خلق الحقيقة، ولكن يجب ألَّا يعني ذلك أن الشخص يمكنه أن يسلم بالحقيقة لمجرد أنه يشعر بالراحة شخصيًّا من خلال اعتقاده الديني. فإن وجد الناس منذ قرون مضت أن إيمانهم بأن الأرض مسطحة أمر جيد لهم كفاية، فهذا لا يعني أن الأرض كانت مسطحة فعلًا في هذا الوقت.

هناك أيضًا نزعة معاصرة لإنكار أي نوع من الموضوعية تجاه الذوق الجمالي. يعتقدون أنه هو الآخر ذاتي ونسبي تمامًا. ولكن إن لم يكن هناك معيار ما يمكن عن طريقه أن نحكم على موسيقى بيتهوفن بأنها أسمى من أي طنطنة همجية، فحينئذ ما هو مغزى تعليم تذوق الجمال؟ لماذا نتعب أنفسنا إذَنْ في تعليم أطفالنا احترام وتبجيل ما نعتقد أنه فن عظيم، وأن يحتقروا ما نعتقد أنه أدنى؟ ولأن البراجماتية تميل إلى تحطيم التمييز بين الحقيقة والخطأ؛ على الأقل عندما تتطرف كثيرًا، تقوم طريقة التفكير هذه إذَنْ بطمس الاختلاف بين الفن الأسمى والأدنى.

لدينا أخيرًا في مجال فلسفة الأخلاق مذهب «النسبية الأخلاقية». إنها نفس القصة القديمة التي تُعاد مرارًا وتكرارًا. الأخلاق بلا شك أمر بشري، فهي لم تهبط علينا من السماء. لقد نشأت من الطبيعة البشرية، وهي قريبة الصلة بها، ولا يمكن أن يكون لها أي معنى بمعزل عن تلك الطبيعة. علينا أن نقبل ذلك. ولكن إن فسرنا ذلك بطريقة معناها أن ما تعتقده أي مجموعة اجتماعية صالحًا يكون هكذا فعلًا لتلك المجموعة، فهذا يعني أنه ليس هناك معيار عام، وبالتالي فإن أي تشريع أخلاقي يتساوى مثل أي تشريع آخر. هذه النسبية في واقع الأمر تنكر الاختلاف بين الخير والشر تمامًا، وتجعل من فكرة التقدم في المفاهيم الأخلاقية أمرًا لا معنى له.

ليس لديَّ أي اعتراض ضد آراء الفلسفة الإنسانية والنسبية. لقد ماتت الإطلاقية... إن كان هناك من يعترض على هذه العبارة لأن هناك كثيرين يعتقدون بالإطلاقية، مما يعني أنه من الخطأ أن نقول ذلك، سأجيبه قائلًا إنه في كل عصر هناك أعداد كثيرة من العقول التي تتغذى على أفكار ميتة. لنترك الموتى لموتهم... ولكن يمكن لأي نزعة - مهما كانت جيدة في حد ذاتها- أن تدمرنا إن سمحنا لها أن تستولي علينا تمامًا. في اعتقادي هذا هو الخطر الحالي للفلسفة. لقد تجاوزت النسبية كل الحدود. عندما يصل بها الحد إلى أنها تمحو الاختلافات بين ما هو حقيقي وما هو زائف، وبين ما هو نقي وما هو خبيث، بين الأخلاقي وغير الأخلاقي، فهي في طريقها إلى إحداث فوضى في حياتنا الروحية والثقافية.

أما من مساحة لفلسفة يتوجب عليها أن تسعى إلى تقدير عاقل لهذه القضية؟ أما من فلسفة من واجبها دراسة مناحي حياة الإنسان الروحية كل على حدة، وأن تعطي كل منها حصتها المناسبة من النسبية والكلية... الذاتية والموضوعية؟ كانت هذه الفكرة هي المرشد لكافة كتاباتي. كي نتناول موضوع الجمال في البداية، ثم المعرفة وأخيرًا الأخلاق، وكي نوضح أيضًا أنه على الرغم من مبدأ النسبية وإفساح المجال له في مكانه الصحيح، لا زال يوجد في كل حالة شيء له قيمته الحقيقية، وليس مجرد شيء يعتبره الناس قيِّمًا بسببٍ وهم غريب.... شيء ما يستحق الكفاح من أجلِه... شيء ما طيب

وصحيح حقًّا لدرجة أنه يمكن تمييزه عما هو سيئ وخطأ... ولكي نوضح أنه في كل حالة هناك ما هو أدنى من ناحية الحقيقة، وما هو أسمى كي يكون التقدم ممكنًا، وأنه لا يمكن أن يكون حقيقيًّا في تلك الأمور أن تتساوى كافة الآراء والأذواق التي لدى الجميع، وبالتالي فإن حياة الإنسان الثقافية ليست مجرد هراء عديم القيمة، وهو الأمر الذي تؤدي إليه النسبية المفرطة... هذه كانت أهدافي. وهذا الكتاب عن الأخلاق بمثابة إتمام لهذه الخطة، إن جاز لنا أن نطلق على هذه المغامرة خطة فعلًا في ضوء نظرية صارمة قد تصورتها سلفًا.

في الحقيقة هناك كثير من الكتَّاب المعاصرين الذين كانوا يتمنون أن يقوموا بحماية قيم العلم والفلسفة والفن والأخلاق، ولكن لسوء الحظ يبدو أن أفكار معظمهم مناسبة لإقناع أسلافنا منذ خمسين عام مضت بدلًا من أن تخاطب العالم المعاصر. ليس لديهم أي حب للتجديد. العلاج الذي يقترحونه لشرورنا هو العودة إلى ما هو قديم وسيئ، فهم يتشدقون بالوصفات القديمة دون أن يدركوا أنها فقدت معناها تمامًا. إنهم يعظوننا بالمثالية أو الإطلاقية التي ربما كانت قد أثَّرت في أجدادنا، وقد فعلت ذلك حقًّا، ولكن ذلك يبدو بالنسبة لنا كصدى لعالم منسي تمامًا.

لا فائدة من ذلك. العقل الحديث تجريبي وموضوعى وواقعي وأيضًا نسبوي. من الغباء أن نلومه، وأن نطلب منه أن يُحيي بداخله مزاجًا لا يستطيع أن يفهمه. على كل عصر أن يحل مشاكله بطرقه الخاصة. على كل عصر أن يفعل ذلك. لهذا فإن علاج النسبية المتطرفة لا يكمن في العودة إلى نوع من الإطلاقية قد عفا عليه الدهر. العلاج يكمن في اكتشاف نسبية عاقلة، في الميتافيزيقا والجمال وعلم الأخلاق. هذا ما حاولت أن أقوم به فلسفيًّا.

قام السيدان ج. أ إرفينج ودافيد بورس من جامعة برينستون بقراءة النسخة الأصلية من الكتاب بأكمله، ودوَّنا بعض الملاحظات والمقترحات الهامة، وساعدني ذلك على تحسين فقرات كثيرة من النص. إنني ممتن للغاية لمساعدتهما. بالطبع لا أحد منهما مسؤول عما أقوله بأي حال من الأحوال.

ولتر ستيس

جامعة برينستون - نيوجيرسي

يونيو 1937

النسبية الأخلاقية

هناك رأي شائع جدًّا في الأوساط الفلسفية في هذه الأيام يُطلَق عليه «النسبية الأخلاقية». من المؤكد أن ما تعنيه أو تتضمنه هذه العبارة تحديدًا بعيد عن الوضوح. ولكن مما لا شك فيه أنها تعتبر رمزًا لآراء مجموعة من فلاسفة الأخلاق الذين يقفون في أقصى اليسار تقريبًا من أصحاب النظريات الأخلاقية في عصرنا. ربما تكون أفضل طريقة للمرء كي يفهم هذه العبارة هي أن يقابلها بوجهة النظر المتطرفة المناقضة لها، والتي ظهرت دون شك كنوع من الاعتراض عليها. يمكن للمرء أن يميز بوضوح بين الجناح الأيسر والأيمن لفلاسفة الأخلاق. يشكل النسبيون الأخلاقيون الجناح الأيسر. إنهم الثوريون؛ الشباب المهرة العصريون، أما أولئك الذين يشكلون الجناح الأيمن، فيمكن أن نسميهم «الإطلاقيون الأخلاقيون». إنهم المحافظون الذين ينتمون لطراز عتيق.

طبقًا للإطلاقيين، هناك قانون أخلاقي واحد، وهو حقيقي دائمًا وصالح إلى الأبد. ينطبق هذا القانون على كل الناس بلا أدنى درجة من التفاوت. ما هو واجب بالنسبة لي هو كذلك بالنسبة لك. سيكون ذلك حقيقيًّا سواء كنت إنجليزيًّا أو صينيًّا أو من جنوب أفريقيا. إن كان آكل لحوم البشر ممقوتًا في إنجلترا أو أمريكا، فهو كذلك في وسط أفريقيا، على الرغم من أن الأفارقة قد يعتقدون عكس ذلك. فحقيقة أنه لا يرى شيئًا خاطئًا في ذلك، لا تجعل سلوكه صائبًا من الناحية الأخلاقية بالنسبة له. إنه يسلك بشكل مناقض للأخلاق بالنسبة لنا وله على السواء، والفارق الوحيد هو أنه همجي جاهل لا يعرف ذلك. ما من قانون واحد يمكن أن يكون صالحًا لرجل أو جنس واحد فقط. ما من معيار أخلاقي يمكن أن يكون صالحًا فقط للأوروبيين أو الهنود أو الصينيين، فالقانون واحد والمعيار واحد والأخلاق هي على السواء للجميع. إنه معيار مطلق لا يتغير.

ولأن هذا القانون الأخلاقي يغطي كل أنحاء المسكونة، فهو إذَنْ غير محدود في تطبيقه مهما كانت اعتبارات الزمن، بمعنى أن ما هو صائب الآن، كان كذلك في زمن اليونانيين والرومان، وحتى في عصور إنسان الكهوف. هذا يعني أن ما نعتبره شرًّا في هذه الأيام، كان كذلك في تلك الأوقات. إن اعتبرنا العبودية شرًّا أخلاقيًّا اليوم، فقد كانت كذلك بين أهل أثينا القدماء، بغض النظر عن أن أعظم الرجال بينهم في ذلك الوقت قد قبلوها على أنها أمر ضروري للمجتمع الإنساني. لم يجعل رأيهم ذلك من العبودية أمرًا أخلاقيًّا

طيبًا بالنسبة لهم. لقد أظهر هذا الرأي أنهم كانوا يجهلون ما هو صائب وجيد حقًّا بالنسبة لهذا الأمر على الرغم من أفكارهم النبيلة.

يُسلِّم الإطلاقي الأخلاقي بحقيقة أن التقاليد والأفكار الأخلاقية تختلف من دولةٍ لأخرى، ومن عصرٍ لآخر. هذا يبدو واضحًا تمامًا، ولا يحتاج إلى الجدال بشأنه. نحن نعتقد أن العبودية أمر خاطئ من الناحية الأخلاقية، ولكن اليونانيين اعتقدوا أنها أمرًا مقبولًا. أما سكان غينيا الجديدة فمن المؤكد أن لديهم أفكارًا أخلاقية مختلفة تمامًا عن أفكارنا. ولكن حقيقة أن اليونانيين أو سكان غينيا الجديدة يعتقدون أن أمرًا ما صائبًا من الناحية الأخلاقية، لا يعني أنه صائب حتى بالنسبة لهم. وحقيقة أننا نعتقد أن الأمر ذاته خاطئ من الناحية الأخلاقية، لا يجعله كذلك أيضًا. الأفكار في حد ذاتها إما صائبة أو خاطئة من الناحية الأخلاقية. ما يتوجب علينا أن نفعله هو أن نكتشف ما إن كانت صائبة أم خاطئة من الناحية الأخلاقية. ما يفكر فيه أي شخص لا يُحدث اختلافًا. الأمر هنا يشبه ما يحدث في علم الفيزياء، فنحن نعتقد أن الأرض كروية، وربما اعتقد أجدادنا أنها مسطحة. هذا لا يعني أنها كانت كذلك وأصبحت الآن كروية. ما يتضح لنا هو أن الناس كانوا يجهلون شكل الأرض الحقيقي في العصور الماضية، لكنهم عرفوا الحقيقة الآن. لذلك إن كان اليونانيون قد اعتقدوا أن العبودية كانت حتمية من الناحية الأخلاقية، هذا لا يعني أنها كانت كذلك فعلًا بالنسبة لهم في ذلك العصر، لكنهم بالأحرى كانوا يجهلون حقيقة الأمر.

في الحقيقة لا يعتنق الإطلاقي الأخلاقي الرأي القائل بأن دستورنا الأخلاقي هو الصائب، فعلى الأقل قد يعتقد نظريًّا أن العبودية قابلة للتبرير من الناحية الأخلاقية، وأن اليونانيين كانوا يعرفون عن الأمر أفضل منا، وأن الجهل بالأخلاق الحقيقية يكمن فينا وليس فيهم. الرأي الحقيقي الذي يعتنقه هو القائل إنه أيًّا كان الدستور الأخلاقي الحقيقي، فهو واحد لكل البشر في كل العصور. إن رأيه لا يتناقض على الإطلاق مع الاعتقاد بأن الإنسانية ما زال لديها الكثير لتتعلمه عن الأمور الأخلاقية. لو أن شخصًا ما كان مضطرًّا إلى أن يؤكد على أنه في غضون خمسمائة عام سوف تبدو المفاهيم الأخلاقية لعصرنا الحالي همجية بالنسبة للناس حينها -كما تبدو لنا الآن المفاهيم الأخلاقية للعصور الوسطى- فلن يكون في حاجة لإنكار ذلك. إن كان على شخص ما أن يؤكد أن الأخلاق المسيحية ليست نهائية وسوف يبطل مفعولها في العصور المستقبلية من قِبل مُثُل أخلاقية أسمى منها بكثير، فلن يكون في حاجة إلى إنكار ذلك أيضًا. السبب في ذلك أن جوهر عقيدته هو أن يعتقد أن الأخلاق موضوعية وليست من صنع الإنسان، ولا تنشأ عن طريق رأي بشري، وأن مبادئها حقائق ثابتة يجب أن يعرفها البشر تمامًا، كما يجب عليهم

أن يعرفوا شكل العالم الذي ربما كانوا يجهلونه في الماضي، وربما ما زالوا يجهلونه إلى الآن.

مع أن الإطلاقية محافظة، بمعنى أن العقول الجريئة جدًّا تعتبرها رأيًا قديمًا، إلا أنها ليست بالضرورة محافظة، بمعنى أنها تلتزم بالتأييد الأعمى من قِبل الأفكار والاتجاهات الأخلاقية السائدة. إن كان الإطلاقيون الأخلاقيون محافظين أحيانًا بهذا المعنى، فهذا شأنهم الشخصي. إن مذهب المحافظين هذا أمر عرضي، وليس أساسيًّا بالنسبة لرأي الإطلاقيين. ما من مبرر منطقي في طبيعة الأمر يجيبنا عن هذا السؤال: لماذا يجب على الإطلاقي ألَّا يكون شيوعيًّا أو أناركيًّا أو سرياليًّا أو حتى مؤيدًا لحرية العلاقات الجنسية. يمكننا أن نفسر حقيقة أنه عادة ما لا ينتمي إلى أي من هذه الاتجاهات بطرق مختلفة. لكن ذلك ليس له أي علاقة بالمنطق الواضح الخاص بموقفه الأخلاقي. الرأي الوحيد الذي يلتزم به هو: أنه مهما كان الشيء صائبًا أو خاطئًا، سواء كان الأمر يتعلق بالحب أو بتعدد الزوجات أو العبودية أو تناول لحوم البشر أو مذهب النباتية، فهو صائب أو خاطئ من الناحية الأخلاقية بالنسبة لكل البشر في جميع العصور.

عادة ما يتجاوز الإطلاقي ذلك. غالبًا ما يصر على أن القانون الأخلاقي ليس فقط واحدًا بالنسبة لكل البشر على هذا الكوكب الذي يمثل ذرة صغيرة وسط هذا الفضاء الضخم، لكنه أيضًا يُطبَّق بطريقة ما في كل مكان في هذا الكون. قد يُعبِّر الإطلاقي عن رأيه قائلًا إن هذا القانون الأخلاقي ينطبق على كل المخلوقات العاقلة، والتي تشمل الملائكة والبشر على سطح المريخ إن كانوا عاقلين. إنه يميل إلى الاعتقاد أن القانون الأخلاقي جزء من بناء الكون الأساسي، ولكن لسنا مضطرين أن نشغل بالنا في الوقت الحاضر بهذا الجانب من الإطلاقية. يمكننا الآن أن نفكر في الإطلاقية على أنها ببساطة الرأي القائل بأن هناك معيارًا أخلاقيًّا واحدًا لكافة البشر. الغرض من هذا الوصف المختصر للإطلاقية الأخلاقية هو أن نُكوِّن فقط خلفية تتناقض بوضوح مع نظرية النسبية الأخلاقية. لهذا لم أعطِ حتى وقتنا الحالي أي أسباب يستطيع الأخلاقي أن يُبرِّر بها رأيه. يكفي في الوقت الحاضر أن أذكر ما يعتقده الإطلاقي دون التطرق إلى أسباب اعتقاده ذلك. لكن قبل أن أنتقل إلى الخطوة التالية؛ وهي شرح النسبية الأخلاقية، أعتقد أنه سوف يكون من المفيد أن أشير إلى بعض من الأسباب التاريخية التي تختلف عن الأسباب المنطقية، والتي ساعدت الإطلاقية في الماضي على إعطاء تفسير معقول للأخلاق كما فهمته الشعوب الأوروبية.

إن حضارتنا الغربية مسيحية، نمت عبر ألفي عام تقريبًا في تربة التوحيد المسيحي. إن نظرتنا الشاملة للحياة، وبالتالي كافة آرائنا الأخلاقية لها جذورها في هذه التربة. لقد تشكلت عن طريق هذا التأثير. لم تستطع موجة

الإلحاد الديني التي اكتسحتنا في النصف الأخير من القرن الماضي أن تغير شيئًا من هذه الحقيقة. الآراء الأخلاقية لأولئك الذين يرفضون بعقولهم تعاليم المسيحية بعنف ما زالت مسيحية. من المحتمل أن يظل الوضع كذلك لقرون طويلة، حتى لو رفض كل المثقفين علم اللاهوت المسيحي الذي هو عبارة عن مجموعة من المعتقدات الفكرية. من المحتمل أن يظل الأمر كذلك ما دامت حضارتنا قد استمرت. إذا قام الطفل بتغيير مذهبه العقلي في حياته فيما بعد، فإنه لا يستطيع أن ينزع التأثيرات الأخلاقية الأولى التي تشكلت في طفولته من نفسه، مع أنه دون شك يمكنه أن يُعدِّل من نتائجها بطرق متنوعة بسيطة. إنه يعيش بوجه عام ويموت داخل إطار نظرته للحياة التي تشكلت بداخله في أيامه الأولى. لذلك فهي مرتبطة بحضارة ما، ولا تستطيع حضارتنا على مدار تاريخها أن تهرب من تأثيرات تشكيلها التي تخص أصلها المسيحي، مهما كانت الآراء الدينية أو غير الدينية التي يمكن أن تتمسك بها أو ترفضها. لقد كانت الإطلاقية الأخلاقية بأفكارها الرئيسة نتاجًا لعلم اللاهوت المسيحي.

ليس من الصعب أن نكتشف هذه العلاقة، فطوال تاريخ سيطرة الفكر المسيحي، فَهِم الناس الأخلاق على أنها قد صدرت من الله. لقد كان ذلك مصدرها الوحيد الكافي حقًّا. لن يجد المؤمن البسيط بهذا الإيمان أي داعٍ لهذه الأسئلة الفلسفية المتعلقة بأسس الأخلاق والالتزام الأخلاقي. حتى إنْ طرحنا مثل هذه الأسئلة، فسوف يعتبر ذلك بمثابة بداية إلحاد ديني. بالنسبة للمؤمن الحقيقي فإن الله هو مؤسس القانون الأخلاقي. إن تعريف الأمر الصائب أخلاقيًّا هو ما يسعد الله وما يأمر به. أما الأمر غير الصائب أخلاقيًّا فهو ما لا يسعد الله وما يُحرِّمه. ثَمَّ رب واحد بالنسبة للمسيحي المؤمن بالإله الواحد يحكم الكون بأكمله، وهو إله عاقل متسق مع ذاته، لا يتصرف بمقتضى نزوات عرضية. بناء على ذلك، فإنه لا بد وأن مشيئته وأوامره واحدة في كل مكان. إنها لا تتغير بالنسبة لكل الشعوب على مدار كل العصور. لو كان للوثنيين أفكار أخلاقية مختلفة عن أفكارنا وأدنى منها، فالسبب في ذلك أنهم يجهلون الإله الحقيقي. لو عرفوا الله وأوامره لكانت مبادئهم الأخلاقية مثل مبادئنا.

إن المذاهب التي تؤمن بتعدد الآلهة قد تسمح بعدد من القوانين الأخلاقية المختلفة؛ لأن إله نصف الكرة الغربي قد تكون له آراء مختلفة عن إله نصف الكرة الشرقي، وقد يصدر إله الشمال لعابديه أوامرًا مختلفة عن تلك التي يصدرها إله الجنوب لشعوبه، أما عقيدة الموحدين فتتضمن أخلاقًا واحدة عالمية مطلقة.

هذا يفسر لنا لماذا لم يقتصر الأمر على أن الفلاسفة ظلوا حتى وقت قريب مؤمنين بالإطلاقية الأخلاقية، بل أيضًا سلَّموا بها بلا جدال. تتشكل آراء الفلاسفة إلى حد كبير بالطريقة التي تتشكل بها آراء كل شخص آخر في ظل

الحضارات التي يعيشون فيها. تعتبر فلسفاتهم -بدرجة كبيرة- بمثابة محاولات لشرح مخزون الآراء التي استخلصوها من الأجواء المحيطة ببيئتهم الاجتماعية. يتم ذلك عبر اصطلاحات مجردة ولغة مناسبة. هذا يفسر لنا العدد الكبير مما نطلق عليه «الافتراضات غير المسلم بها» التي دائمًا ما تسود في الأنساق الفلسفية بكثافة. هذه الافتراضات هي ببساطة الآراء التي تكونت لدى مبتكري هذه الأنساق في الأجواء العقلية التي تصادف أن أحاطت بهم، والتي سلّموا بها كمنهج دون جدال ودون نقد، وحتى دون أدنى شك في أنها ربما تكون غير حقيقية.

لهذا ليس من المدهش على الإطلاق أن نجد أن إيمانويل كانط -الذي كان يكتب في النصف الأخير من القرن الثامن عشر- لم يتخذ مذهب الإطلاقية الأخلاقية كأمر مسلم به فقط، بل من الواضح أيضًا أنه اعتقد أنه ما من شخص مثقف يمكنه أن ينكرها. من السمات الملحوظة في فلسفته الأخلاقية أنه لا يعطي أي مبررات لاعتقاده في وجود قانون أخلاقي شامل قوي. إنه يزعم أن قراءه سوف يقبلون وجهة نظره كأمر مفروغ منه، ثم يبدأ حالًا في التساؤل عن الأساس الميتافيزيقي للقانون الأخلاقي الشامل. هذا هو الأمر الذي يهمه. وبافتراضه وجود مثل هذا القانون، يبدأ فورًا في التساؤل كيف يكون الحال حينها، وما الذي يتضمنه هذا القانون من حقائق سامية؟ لا يخطر على باله أبدًا أن يفكر في أن أي فيلسوف يرتاب في افتراضه الأساسي يمكنه أن يتفادى بأي طريقة موقفه الأخلاقي الكلي، وأنه إن كان هذا الافتراض غير حقيقي، فإن فلسفته الأخلاقية ستنهار بأكملها كما يتهاوى ورق لعب يستند بعضه على بعض.

يمكننا الآن أن نمعن التفكير في النسبية الأخلاقية، التي هي الموضوع الأساسي لهذا الفصل. أعتقد أن تمرد النسباويين ضد الإطلاقية الأخلاقية هو جزء لا ينفصل عن الاتجاه الثوري العام السائد في زماننا هذا، وعلى وجه الخصوص، فهو نتيجة لفساد العقيدة في المذاهب الدينية الأرثوذكسية. كما رأينا فقط تم دعم الإطلاقية من قبل التوحيد المسيحي. الآن ونحن نتعرض لموجة واسعة من الإلحاد، يتراجع هذا التأييد الواسع للإطلاقية لدرجة أنها في طريقها إلى الانهيار. على أي حال فإن الحركات الثورية تُعتبر سلبية تمامًا في بدايتها الأولى. إنها تهاجم وتدمر. تُعتبر النسبية الأخلاقية في جوهرها عقيدة سلبية تمامًا. إنها ببساطة محض رفض للإطلاقية الأخلاقية، ولهذا فإن أفضل طريقة لتفسيرها هو أن نبدأ بتفسير الإطلاقية الأخلاقية. إن فهمنا أن ما تؤكده الأخيرة ترفضه الأولى، حينئذ يمكننا أن نفهم النسبية الأخلاقية.

يمكننا أن نطلق على أي اتجاه أخلاقي ينكر وجود معيار أخلاقي واحد يمكن تطبيقه على كل البشر بالتساوي في كل الأزمان نوعًا من النسبية الأخلاقية. يؤكد النسبوي على عدم وجود قانون أخلاقي واحد، ولا دستور واحد

أو معيار واحد. ثمة كثير من القوانين الأخلاقية والدساتير والمعايير. إن ما تفرضه الأخلاق في مكان ما أو عصر ما، قد يختلف تمامًا عما تفرضه في مكان آخر أو عصر آخر. يختلف دستور الصينيين الأخلاقي تمامًا عن دستور الأوروبيين، أما دستور الأفارقة البدائيين الأخلاقي يختلف تمامًا عن دستور الأثينيين الأخلاقي. لهذا فإن أي أخلاق تعتبر نسبية بحسب المكان والزمان والظروف المحيطة، فهي ليست مطلقة أبدًا.

هذا لا يعني أن عملًا ما يعتقده الناس صائبًا في بلد وزمن ما، يعتبر خاطئًا في بلد أخرى كما يمكن أن يبدو للمرء للوهلة الأولى. سيكون ذلك مجرد سخف... هذه هي الحقيقة التي لا بد وأن يعترف بها الجميع. حتى الإطلاقي سيقر بذلك، وستكون لديه الرغبة في التأكيد على ذلك، حيث إنه يدرك تمامًا أن الشعوب المختلفة لديها مجموعات مختلفة من الآراء الخاصة بالأخلاق، وأن وجهة نظره هي أن بعضًا من هذه الآراء مزيفة. ما يريد النسبوي أن يؤكد عليه ليس هذا الاستنتاج السخيف، لكنه يريد أن يؤكد على أن الفعل الذي يعتبر صائبًا في بلد وزمان ما قد يكون خاطئًا في مكان وزمن آخرين. بغض النظر عن سخافة ذلك فهو أمر مرعب حقًّا.

من المهم جدًّا أن نفهم تمامًا الاختلاف بين وجهتي النظر؛ لأن هناك سببًا للاعتقاد بأن كثيرًا من العقول ترى أن النسبية الأخلاقية جذابة، وذلك بسبب أنهم يفشلون في الفصل بين وجهتي النظر سالفتي الذكر. من الواضح جدًّا أن الآراء الأخلاقية تختلف من مكان لآخر، وكذلك من زمن لآخر. لذلك إن كنت كسولًا من الناحية العقلية، فمن السهل جدًّا أن تعتقد أنك لو قلت ذلك فسوف يعني الأمر ذاته، إن قلت بعدم وجود أي معيار أخلاقي شامل؛ أو بمعنى آخر: غياب معيار أخلاقي يتضمن الاعتراف بالنسبية الأخلاقية. نحن نفشل في إدراك أن كلمة «معيار» تستخدم بمعنيين مختلفين. من الصحيح أن نقول إن هناك الكثير من المعايير الأخلاقية المختلفة. نتحدث عن الحكم على شخص طبقًا للمعيار السائد في عصره، وهذا يعني أن عصورًا مختلفة لها معايير مختلفة. هذا بالطبع حقيقي تمامًا، ولكن عندما تُستخدم كلمة معيار بهذا المعنى، فهي تعني ببساطة مجموعة الآراء الأخلاقية السائدة في الفترة المشار إليها. إنها تعني ما يعتقده الناس صوابًا سواء كان في الحقيقة كذلك أم لا. من الناحية الأخرى عندما يؤكد الإطلاقي على وجود معيار أخلاقي شامل واحد، فإنه لا يستخدم الكلمة بهذا المعنى على الإطلاق، فهو يقصد بكلمة معيار ما هو صائب بدرجة تميزه عما يعتقد الناس أنه صائب. إن وجهة نظره هي أنه على الرغم من أن ما يعتقده الناس صوابًا، يختلف باختلاف الدول والأزمان، إلا أن ما هو صائب فعلًا هو كذلك في كل مكان وثابت دائمًا. بناءً على ذلك، فعندما يتجادل النسبوي الأخلاقي فيما يخص وضع الإطلاقي، وينكر وجود أي معيار أخلاقي شامل، فهو أيضًا يقصد بالمعيار ما هو صائب

فعلًا. ولكن إن لم نكن حريصين، فمن السهل جدًّا أن ننزلق إلى استخدام الكلمة بالمعنى الثاني بدلًا من الأول، وأن نعتقد أن تغير المعتقدات الأخلاقية هو تغير ما هو أخلاقي حقًّا. إن لم نُفرِّق بين المعنيين المختلفين لكلمة «معيار» فمن المحتمل أن نظن أن مذهب النسبية الأخلاقية مقبول ظاهريًّا بدرجة أكبر بكثير مما هو عليه في الواقع الآن.

لا يقصد النسبوي الأصيل أن أهل الصين قد يعتقدون أن ما يعتقده الفرنسيون خطأ هو صائب؛ بل يقصد أن ما هو خطأ بالنسبة للفرنسي ربما يكون صائبًا للصيني، وإذا استفسر أحدهم لمعرفة ما هو صائب فعلًا في الصين أو في فرنسا في تلك الظروف، فالإجابة سوف تكون سهلة تمامًا؛ فما هو صائب في الصين هو ما يعتقده الناس صائبًا في الصين، وما هو صائب في فرنسا هو ما يعتقده الفرنسيون كذلك. لذلك إن كنت تريد أن تعرف ما هو أخلاقي في أي دولة أو عصر على وجه الخصوص، فكل ما عليك أن تفعله هو أن تتحقق من وجهات النظر الأخلاقية السائدة في ذلك العصر أو في تلك الدولة. هذه الآراء صائبة بالنسبة لهذا العصر أو تلك الدولة، ولذلك فما هو صائب من الناحية الأخلاقية هو ما يُعتقد أنه كذلك، وإن الاختلاف الذي ذكرناه سلفًا بين الاثنين هو أمر مرفوض. بعبارة أخرى من المرفوض أن نعترف بإمكانية أو وجوب وجود أي اختلاف بين المعنيين اللذين يخصان كلمة «معيار». هناك نوع واحد فقط من المعيار لما هو صائب وما هو خاطئ، وهو ما نسميه بالآراء الأخلاقية السائدة في أي عصر أو دولة على وجه الخصوص.

الأمر الصائب أخلاقيًّا هو ما يعتقده الناس كذلك، وليس له معنى آخر. ما يعتقده الفرنسيون صائبًا أخلاقيًّا هو كذلك بالنسبة لهم. من الواضح أنه يتوجب على المرء أن يستنتج أن تناول لحوم البشر أمر صحيح بالنسبة للناس الذين يعتقدون فيه، وأن الذبائح البشرية كذلك أمر صائب أخلاقيًّا بالنسبة للأجناس التي تمارس ذلك الفعل، وأن حرق الأرامل -وهنَّ على قيد الحياة- كان صائبًا بالنسبة للهندوس، إلى أن تدخل البريطانيون في الأمر، وأجبروا الهندوس على السلوك بطريقة غير أخلاقية بالنسبة لهم بالسماح لأراملهم أن يبقين على قيد الحياة.

طبقًا للنسبوي الأخلاقي، ما يُعتقد أنه صائب أخلاقيًّا بالنسبة لأي مجتمع هو كذلك، وعلى المرء أن يتوخى حذره من تفسير ذلك بطريقة خاطئة. بالطبع لا يقصد النسبوي أن هناك بالفعل معيارًا أخلاقيًّا موضوعيًّا في فرنسا، وأن ثمة معيارًا موضوعيًّا مختلفًا في إنجلترا، وأن آراء الفرنسيين والبريطانيين تمنحنا معلومات صحيحة عن هذه المعايير المختلفة بشكل نسبي. إن وجهة نظر النسبوي هي أنه -إلى حد كبير- ما من معايير أخلاقية حقيقية بطريقة موضوعية على الإطلاق. ما من معيار موضوعي شامل واحد،

وليست هناك معايير موضوعية محلية مختلفة، فكل المعايير ذاتية تمامًا. إن مشاعر الناس الذاتية الخاصة بالأخلاق هي المعايير الوحيدة السائدة.

باختصار يبدو أن النسبوي الأخلاقي دائمًا ما ينكر ما يؤكده الإطلاقي الأخلاقي. بالنسبة للأخير هناك معيار أخلاقي شامل واحد، أما بالنسبة للأول فما من معيار؛ بل ثمة معايير محلية مختلفة سريعة الزوال. بالنسبة للإطلاقي لدينا معنيان لكلمة «معيار». المعايير نسبية ومتغيرة إن أخذناها من منطلق تيارات الأفكار الأخلاقية الحالية، لكن بالنسبة لما هو صائب فعلًا من الناحية الأخلاقية، فالمعيار مطلق ولا يتغير. بالنسبة للنسبوي لا يمكن وجود مثل هذا التمييز، فهناك معنى واحد فقط لكلمة «معيار» وهو ما يشير إلى تيارات متنوعة محلية من الآراء التي تخص الأخلاق. أو إن كان هناك إصرار على وجود معنيين للكلمة، فحينئذ سوف يقول النسبوي إنه لا يوجد بأي حال من الأحوال أي مثال فعلي على كلمة معيار بالمعنى المطلق، وأنه عند استخدام الكلمة بهذه الطريقة سنجد أمامنا لفظة فارغة لا تشير إلى أي شيء موجود في الواقع، ولذلك فإن الاختلاف بين المعنيين يصبح عقيمًا بلا فائدة. أخيرًا مع أن هذا مجرد حديث عن نفس الشيء بطريقة أخرى، إلا أن الإطلاقي يميز بين ما هو صائب فعلًا وما يعتقد أنه صائب، أما النسبوي يرفض هذا التمييز، ويُطابق ما هو أخلاقي بما تعتقده بعض مجموعات البشر أنه كذلك.

من الصحيح أن النسبوي قد يعترض على كلامي بخصوص قضيته، على أساس أن كلامي لا يحدد بدقة مَن هم البشر الذين يمكنهم بفكرهم أن يجعلوا من الصواب صوابًا والخطأ خطأً، وأنه بنفسه لن يفكر في تعريف ما هو صائب بأنه ما يعتقده الناس كذلك، مستخدمًا الكلمة المبهمة «الناس» كما لو أن الأخلاق قد تم تحديدها من قِبَل أي شخصيات اعتباطية، تصادف أن اعتقد أي منها أن فعلًا ما هو أخلاقي. سوف نفهم فيما بعد أن هناك غموضًا حقيقيًّا وشديدًا في وضع النسبوي، وليس فقط في حديثي عنه، فهو بنفسه يجد صعوبة في تحديد الناس الذين يشكلون المعايير الأخلاقية عن طريق وجهات نظرهم، ولكنه على أي حال لا يستطيع أن ينكر أن مذهبه يُعرِّف الأخلاق عن طريق الفكر البشري الذاتي. تلك هي النقطة الوحيدة التي أحاول في الوقت الحالي أن أوضِّحها، وسيكون موضوع مناقشتنا القادمة هو: مَن هم البشر الذين يقصدهم النسبوي؟

لقد حاولت في الصفحات السابقة أن أوضِّح التناقض الشديد بين الإطلاقية والنسبية، ولكي لا أجعل من هذا التناقض ضبابيًّا، سوف أكف عن ذكر أو مناقشة أي آراء ممكنة أو متداخلة في الأمور المتنازع عليها، وذلك من خلال المناقشة في الفصلين الأول والثاني. في النهاية لن يتم تأييد الإطلاقية أو النسبية في هذا الكتاب على أنها حقيقة واضحة. كلاهما في رأيي متطرفان إلى حد غير معقول. بين الأسود والأبيض هناك الرمادي، ومع ذلك ففي الوقت

الحاضر ومن أجل سلامة النية، سوف أستمر كما لو أن هناك وجهتي نظر فقط وهما: الإطلاقية - النسبية. إنني أثق في أن القارئ لن يُضلَّل من قِبل هذه الإجراءات، ويعتقد أنني أرفض النسبية الأخلاقية لأني أرغب في اعتناق الإطلاقية، وأنني أتجادل فيما هو لصالحها، فهذا سيكون سوء فهم كامل لموقفي.

سوف أستمر الآن واضعًا في اعتباري: أولًا: الآراء الأساسية التي من الممكن أن تكون في صالح النسبية الأخلاقية. ثانيًا: الآراء التي من الممكن أن تكون ضدها. في كلتا الحالتين سأكون مضطرًّا أن أوجز كلامي جدًّا، ولست أزعم أن مجمل الحوارات التي تدور هنا يمكنها أن تشكل عرضًا كافيًا أو كاملًا. إن هدفي من هذا الكتاب هو أن أطرح بالتفصيل وجهة نظر عن الأخلاق تختلف تمامًا عن وجهة نظر الإطلاقي أو النسبوي. بالنسبة لي فإن الجدال بين الاثنين لم يعد خلفية ضرورية لتقديم وجهة نظري.

أعتقد أن هناك أربعة آراء في صالح النسبية الأخلاقية. الأول منها هو الذي يرتكز على المتغيرات الفعلية في المعايير الأخلاقية الموجودة في العالم. لقد كان من السهل جدًّا الاعتقاد في نظام أخلاقي مطلق في العصور القديمة عندما لم يكن علم الأنثروبولوجي قد ظهر بعد، وعندما كانت البشرية بأكملها منقسمة بوضوح إلى مجموعتين؛ الشعوب المسيحية - الوثنيين. كانت الشعوب المسيحية تدرك الأخلاق الحقيقية وتستحوذ عليها. أما الباقون فكانوا همجيين، ومن الممكن تجاهل آرائهم الأخلاقية. ولكن كل هذا قد تغير... لقد جلبت المعرفة الأكثر سموًّا شعورًا متزايدًا بعدم التعصب. لم نعد نمجِّد أخلاقنا ونعتبرها وحدها حقيقية، وأن كل فلسفات الأخلاق الأخرى زائفة أو في مرتبة أدنى. لقد أوضحت تحقيقات علماء الأنثروبولوجي أن العالم تسوده قوانين أخلاقية مختلفة ومدهشة. كُتِبت مجلدات لا حصر لها عن هذا الموضوع، وتم جمع أكوام من البراهين. فتَّش علماء الأنثروبولوجي جزر ميلانيزيا[1] وأحراش غينيا الجديدة وسهول سيبيريا وصحاري أستراليا وغابات وسط أفريقيا وأحضروا معهم نماذجًا لا حصر لها من العادات الأخلاقية الغريبة المتطرفة الرائعة والمربكة في الآن ذاته لنا. نحن نعرف أن كل أنواع الممارسات الفظيعة في هذا المكان أو ذاك تعتبر أمرًا ضروريًّا لنوال الفضيلة. نجد أنه لا شيء تقريبًا يمكن أن يعتبره كافة البشر صائبًا أخلاقيًّا، فأين إذَنْ أخلاقنا الشاملة؟ هل نستطيع أمام كل هذه البراهين أن ننكر أن هذه الأخلاق الشاملة لم تكن إلا حلمًا سخيفًا؟

هذا الجدال في حد ذاته يعتبر ضعيفًا جدًّا، فهو يعتمد على مجموعة واحدة من الحقائق؛ ألا وهي العادات الأخلاقية المتغيرة في العالم، ولكن قابلية التغير هذه يقرّ بها الطرفان المتنازعان، ويمكن تفسيرها طبقًا لنظرية أي طرف منهما. يقول النسبوي: إن السبب في ذلك هو عدم وجود أي معيار

أخلاقي مطلق، بينما يقول الإطلاقي إن السبب هو الجهل البشري بطبيعة المعيار الأخلاقي المطلق. يستطيع الإطلاقي حقًّا أن يُوضِّح أن الناس قد اختلفوا بدرجة كبيرة في آرائهم عن مختلف أنواع الموضوعات التي تشمل العلوم الفيزيائية مثل اختلافهم فيما يخص الأخلاق. إن كانت الآراء التي كوَّنها الناس عن شكل الأرض لا تثبت أن الأرض ليس لها شكل حقيقي، فإن آرائهم المختلفة عن الأخلاق لا تثبت أنه ما من أخلاق حقيقية.

هكذا فإنه يمكن تفسير الحقائق بناء على أيٍّ من النظريتين بطريقة مقبولة ظاهريًّا. لا يوجد شيء في تلك الحقائق ذاتها يجبرنا على أن نفضل النظرية النسبية على الإطلاقية. لهذا تفشل المناقشة في أن تثبت استنتاج النسبوي. إن كان من الواجب تأييد هذا الاستنتاج، فيجب أن يتم ذلك طبقًا لاعتبارات أخرى.

هذه هي النقطة الأساسية، لكني سوف أضيف بعض الملاحظات. إن عمل علماء الأنثروبولوجي الذي يبدو أن النسبويين الأخلاقيين يعتمدون عليه بدرجة كبيرة، لم يُضف شيئًا من حيث المبدأ لما كان معروفًا دائمًا عن قابلية التغير في الآراء الأخلاقية. لقد عرف المثقفون دائمًا أن اليونانيين أباحوا مضاجعة الذكور التي اعتبرتها بعض الدول في العصور الحديثة جريمة شنيعة، وأن الهندوس اعتقدوا أن إحراق أراملهم واجب مقدس؛ وأن الخداع الذي يعتبر الآن أمرًا حقيرًا، كان يعتبر قبلًا فضيلة، وأن هذا العذاب الفظيع كان يعتبر بالنسبة لأجدادنا سلاحًا مبررًا للعدل، وكان ذلك منذ قرون قليلة مضت، وأنه منذ وقت بسيط جدًّا بدأت الشعوب الغربية تعتقد أن العبودية شيء غير أخلاقي. حتى القدماء عرفوا جيدًا أن العادات والآراء الأخلاقية تختلف، وتشهد على ذلك كتابات هيرودوت. لذلك فإن عقيدة الرأي القائل بقابلية تغير الآراء الأخلاقية، قد فهمه الناس جيدًا قبل أن يسمع أحد عن علم الأنثروبولوجي بمدة طويلة. لم يضف الأنثروبولوجي شيئًا للمعرفة الخاصة بهذا المعتقد فيما عدا عدد من الأمثلة الجديدة المتطرفة المأخوذة من مصادر بعيدة جدًّا. ولكن تكرار أمثلة خاصة بمعتقد معروف جيد أو مقبول عالميًّا، لا يضيف شيئًا للجدال القائم بشأن ذلك المعتقد. إن اكتشافات علماء الأنثروبولوجي كانت دون شك هامة جدًّا في مجالهم، لكني أعتقد أنها لم تلقِ ضوءًا جديدًا على المشاكل التي يدرسها الفيلسوف الأخلاقي.

على الرغم من أن تكرار الأمثلة ليس له قيمة في الجدال، إلا أنه ذو تأثير نفسي هائل على عقول الناس. هذا الكم الكبير من الدراسات الأنثروبولوجية له تأثيره. لقد أتتنا تحت اسم العلم المقدس، وإن كانت مقتبسة لمساندة النسبية الأخلاقية كما هو الحال في الغالب، فإن الناس يعتقدون أنها لا بد وأن تثبت شيئًا ما له أهميته، فهي محيرة ومرعبة بالنسبة للبسطاء، وتُفني من مِقاومتهم، وتجعلهم مستعدين أن يتسلموا بخنوع تعاليم النسبية الأخلاقية مِن

أولئك الذين اكتسبوا سمعة عن طريق تعاليمهم غير المحدودة، مدَّعين أنها علمية. ربما هذا هو السبب في قيام النسبويين الأخلاقيين بإحداث ضجة كبيرة جدًّا فيما يخص البرهان الأنثروبولوجي. لكن علينا أن نرفض أي تأثير، وأن نحط من كل هذه الحجج التي تخص العادات الأخلاقية الشاذة لدى الشعوب البعيدة. مثل كل مثقف على وعي بمرور ألفي عام دون أي نوع من علم الأنثروبولوجي على الإطلاق، لن يضيف شيئًا للجدال على الإطلاق أن نقبل المبدأ العام القائل بأن الآراء الأخلاقية مختلفة، ولا يبرهن الجدال ذاته على أي شيء، وذلك للأسباب التي ذكرناها بالفعل.

الجدال الثاني الخاص بالنسبية هو الذي يؤكد أن كل الآراء الأخلاقية قائمة على العاطفة. ما ينظر إليه الناس باستياء ونفور لا يوافقون عليه، ويطلقون عليه كلمة: «لا أخلاقي، إن كل الآراء أخلاقية». أما ما ينظرون إليه بعين الإعجاب فيوافقون عليه ويطلقون عليه: «صالح». لكن العواطف متغيرة بدرجة كبيرة جدًّا، فما يضايق بعض الناس يُسعد الآخرين، وما يُغضب شخصًا ما لا يغضب الآخر. من ثمَّ فإن المعايير الأخلاقية سوف تختلف طبقًا للعواطف التي تتأسس عليها.

لا يوافق كل النسبويين على هذا الجدال. يُشكل هذا الجدال العماد الرئيس لموقف ويسترمارك[2] الفكري من القضية، أما ديوي[3] فعلى العكس من ذلك يستخف به؛ لأنه قائم على علم نفس قديم يعترف بثنائية الإنسان[4]. من الأفضل ألَّا أعلق على ذلك في هذا الفصل. علينا أن نمضي قُدُمًا في استفساراتنا قبل أن نكون في وضع يُحتِّم علينا أن نقدِّر قيمته. لقد أدرجته فقط هنا بهدف أن أكمل الرؤية كي نستطيع أن نمضي قُدُمًا.

في اعتقادي أن الجدال الثالث الذي يصب في مصلحة النسبية الأخلاقية قوي للغاية وشديد الأهمية، لكنه يعتمد تمامًا على الاتفاق مع الاتجاه الفلسفي العام المعروف بالمذهب التجريبي الراديكالي. بالنسبة لي فأنا أقبل هذا الاتجاه، وأعتبر كتابي هذا محاولة لمنح الأخلاق تقريرًا راديكاليًّا تجريبيًّا مرضيًا. كتبت هذا الكتاب بأكمله وفقًا لوجهة النظر هذه، ولكن كثير من الناس يعتبرون التجريبية الراديكالية أمرًا منفرًا. بالنسبة لهم لا يبدو هذا الجدال الثالث قويًّا كما هو بالنسبة لي، ومع ذلك فليس من الممكن هنا أن آخذ على عاتقي مهمة الدفاع عن مذهب لا يهتم بالأخلاق على وجه الخصوص، لكنه يغطي المجال الفلسفي بأكمله. لذلك لن أفعل شيئًا أكثر من ذكر الجدال بمصطلحاته المباشرة.

التجريبية الراديكالية هي اتجاه فلسفي ربما يُقال إن نبيَّه العظيم هو ديفيد هيوم[5]. في حقيقة الأمر قد نجد أصداءً لهذا الاتجاه متفرقًا في أعمال بعض من أسلاف هيوم، مع أنه بالنسبة لهم ليس مبدأً مفضلًا بشكل قطعي.

على سبيل المثال نرى أن كتابات بيركلي[6] مليئة بالمجادلات التي هي في حقيقتها قائمة عليه. لقد دافع عنه وليام جيمس[7] بقوة في العصور الحديثة، وليست الوضعية المنطقية إلا نتاجًا لهذا الاتجاه. تعكس الواقعية الحديثة وكذلك تعاليم محللي كامبريدج روح هذا الاتجاه بشكل واضح. مع ذلك فمن الخطأ أن نفهمه عن طريق تعاليم أي مدرسة خاصة مثل مدرسة الوضعية المنطقية. يعتقد كثيرون منَّا أن الوضعية المنطقية ليست إلا نسخة محرفة ضيقة الأفق من هذا الاتجاه، وأخشى أن أُفهم على أني معارض لهذا الاتجاه، أو لأي من الاتجاهات السالف ذكرها. تعتبر التجريبية الراديكالية حجر الأساس لمعظم الأفكار الأساسية المنتشرة في يومنا هذا أكثر من كونها اتجاهًا خاصًّا بفئة فكرية محددة.

يعتقد التجريبيون الراديكاليون أنه ما من كلمة لها معنى حقيقي إلا إن كانت الكلمة تشير إلى شيء نكون قادرين على اختبار عناصره حتى من الناحية النظرية. إن المفاهيم وليدة الخبرة، لذلك يجب على الأقل أن تشير إلى الخبرة التي اشتُقت منها. حتى إن كنا نعتقد مثل كانط أن بعض المفاهيم بديهية وليست وليدة الخبرة، فهي تنطبق على الخبرة، أو بمعنى آخر تشير إليها، ولا يمكن أن يكون لها معنى إن لم نستطع أن نجد شيئًا في الخبرة ينطبق عليها. لقد سلَّم كانط بذلك دون أدنى شك عندما كتب: «لا معنى للمفاهيم دون خبرة ملموسة تشير إليها».

مفهوم كلمة «أحمر» له معنى، فهو يشير إلى أشياء حمراء اللون، نستطيع أن نختبرها. مفهوم كلمة «القنطور»[8] له معنى، فعلى الرغم من أننا لم نختبر رؤيته، إلا أننا نستطيع أن نختبر رؤية البشر والخيل. فمضمون الكلمة يشير إلى البشر والخيول، ولكن المضمون الذي يرمز إلى شيء ما لا يمكننا أن نختبر عناصره أبدًا من حيث المبدأ، فهو مضمون فارغ من المعنى. في الحقيقة فهذا ليس مفهومًا، بل مجرد كلمة. لذلك فعلى الرغم من أن كلمة «احتمالية» قد يكون لها معنى جيد إنْ استُخدِمت بطريقة صحيحة، إلا أنها أحيانًا ما تُستخدم بطريقة ليس لها معنى. لنفترض أني أقول: «من المحتمل أن شجرة البلوط موجودة في ثمرة البلوط». لو أن كل ما أريد تأكيده هو أن الشجرة تنتج عن الثمرة، فهي عبارة إذَنْ لها معنى؛ لأن تحول الثمرة إلى شجرة حقيقة ملموسة. لو أن ما أقصده هو أن باستطاعة ميكروسكوب قوي جدًّا أن يكشف عن قطعة شجر صغيرة جدًّا موجودة داخل الثمرة فهذا أيضًا له معنى، مع أنه من المحتمل أن يكون غير صحيح؛ لأن البلوطة الصغيرة جدًّا المفترض وجودها ستكون مرئية على الأقل من الناحية النظرية، وبالتالي سوف تكون حقيقة ملموسة. لكن إن كان ما أقصده هو احتمال وجود بلوطة داخل الثمرة، وليس من المؤكد وجودها أبدًا مهما كانت صغيرة، فهذا إذَنْ كلام لا يحمل معنى؛ لأن غير الموجود بالفعل لا يمكن أن نختبره. إن جوهر

نظرية المعنى الذي يصر عليه التجريبيون الراديكاليون هو، أن أي كلمة مفادها الرمز إلى كيان لا يمكن أن يُدرك من قِبَل أي عقل في أي ظرف من الظروف ليس لها معنى تمامًا، وأن أي جملة تؤكد حقيقة أو وجود مثل هذا الكيان بلا معنى تمامًا. الآن لا يمكن لأي عقل ولا حتى عقل الله، أن يختبر أي كيان ليس موجودًا بالفعل ولكن محتمل وجوده، فإن كان هذا الكيان ملموسًا فإن تلك الحقيقة سوف تؤكد على وجوده الفعلي، ومن ثم فإن الوجود المحتمل هو مثال جيد جدًّا لعبارة تعتبر من وجهة نظر التجريبيين الراديكاليين ليس لها معنى على الإطلاق[9].

علينا الآن أن نُطبِّق نظرية المعنى هذه على المشكلة الأخلاقية التي أمامنا. عندما نفعل ذلك نجد أن الإطلاقية تتضمن استخدام مفاهيم ليس لها معنى، بينما من الناحية الأخرى، فإن تقدير النسبوي للأخلاق له معناه تمامًا.

نستطيع أن نجد مفتاح الأخلاق في كلمة: «يجب». تعني الأخلاقية ببساطة ما يجب على الناس أن يفعلوه، ولكن في ضوء المعيار التجريبي للمعنى الذي شرحناه توًّا، فهل لكلمة «يجب» أي معنى؟ يطرح هذا السؤال أمامنا صعوبة حقيقية؛ لأن من الواضح أن ما هو موجود يمكن اختباره، وأنه ما من كائن يستطيع أن يختبر بدرجة مفهومة ما يجب أن يكون موجودًا لكنه غير موجود. هذه الصعوبة تتطابق حقًّا مع ما اكتشفه هيوم فيما يتعلق بالضرورة الطبيعية واختلافها عن الضرورة المنطقية. من الممكن أن نختبر شيئًا موجودًا بالفعل مثل حقيقة أن الشمس تشرق. ولكن كيف يستطيع المرء أن يختبر حقيقة شيء يجب أن يكون بالضرورة موجودًا مثل: «يجب أن تشرق الشمس»؟ بالطريقة ذاتها لا يستطيع أي كائن أن يختبر حقيقة أن شيئًا ما يجب أن يكون موجودًا. لكن إن كان ذلك حقيقيًّا، سيبدو لنا أن كلمة يجب لا معنى لها؛ لأن مرجعيتها الموضوعية غير موجودة في نطاق الخبرة. في هذه الحالة تنهار الأخلاق.

لحسن الحظ ثمة الكثير مما يمكن أن يُقال. سوف أطلق على الجمل التي تذكر أن شيئًا يجب -أو لا يجب- أن يكون، أو أن شيئًا يجب -أو لا يجب- القيام به باسم «عبارات الوجوب». سوف أطلق على الجمل التي لا تذكر سوى أن شيئًا ما كائنًا أو لا باسم «عبارات الكينونة». طبقًا لما قيل سيكون من الواضح أن عبارات الوجوب ليس لها معنى، أما عبارات الكينونة لها معنى. إن كان من الممكن ترجمة عبارة تعبر عن الوجوب إلى عبارة تعبر عن الكينونة دون ضياع المضمون المقصود، وإن كان من الممكن أيضًا التخلص من كلمة «يجب»، فربما هكذا يكون لها معنى. ربما يكون الأمر أن ما نعتبره شفهيًّا يُعبِّر عن الوجوب، يُعبر في الحقيقة عن الكينونة، وذلك طبقًا لمعناه الحقيقي. ربما قلنا إن شيئًا ما يجب أن يكون، في حين أننا كنا نقصد في الحقيقة أنه موجود فعلًا. في هذه الحالة سيكون للعبارة معنى، حتى وإن كان

عن طريق الخطأ، أو لأننا استعملنا في العبارة كلمة يجب -التي ليس لها معنى- لما يقتضيه سياق الحديث.

غالبًا ما يكون الأمر كذلك. على سبيل المثال أقول: «لا يجب عليك أن تفرط في تناول الطعام». يبدو واضحًا هنا أنني قد أغفلت جزءًا من الحديث يمكن فهمه من السياق، أما ما أقصده حقًّا: «يجب عليك ألَّا تفرط في تناول الطعام إن كنت ترغب في المحافظة على صحتك». يمكن ترجمة ذلك إلى «الامتناع عن الإفراط في تناول الطعام هو إحدى وسائل المحافظة على الصحة». هذه عبارة تعبر عن حقيقة كائنة، وقد تُرجمت عبارة «لا تفرط في تناول الطعام» إليها، وبذلك أصبح لها معنى. ما قد ذكرناه حقًّا بالنسبة لطريقة المحافظة على الصحة هو أمر حقيقي يمكن التحقق منه تجريبيًّا؛ أعني حقيقة أن الإفراط في تناول الطعام يؤذي الصحة.

مزيد من الفحص من شأنه أن يُوضِّح أن عبارات الوجوب النظرية الخاصة مثل: «إن أردت أن تقوم بكذا وكذا، يتوجب عليك أن تفعل كذا وكذا» يمكن ترجمتها إلى عبارات تعبر عن حقيقة كائنة؛ لأنها تنص جميعًا على أن أفضل طريقة للوصول إلى غاية مرغوب فيها هي أن نتبنى مثل هذه الوسائل، ولذلك، فمثل هذه العبارات جميعًا لها معنى. أما عبارات «يجب» الحاسمة التي من نوع: «عليك حتمًا أن تفعل كذا وكذا دون قيد أو شرط» لا يمكن ترجمتها، وليس هناك طريقة للتخلص من كلمة «يجب» واستبدالها بشيء يعبر عن كينونة حقيقية، فهي لا تنص على أن شيئًا ما موجودًا فعلًا، فلا تنص مثلًا على أن أفضل وسيلة لتحقيق غاية ما هي تبني بعض الإجراءات. المغزى من هذه العبارات هو أنها تذكر دون أي قيد أو شرط أن شيئًا ما يجب أن يكون موجودًا حتمًا، وأن كلمة «يجب» الموجودة في هذه العبارات لها أهمية حاسمة.

تشير الإطلاقية إلى أن الأحكام الأخلاقية حتمية، لذلك فهي تتضمن استخدام مفهوم لا معنى له يخص كلمة «يجب» المطلقة غير المشروطة، ولهذا السبب تظل مدانة. على العكس من ذلك فإن النسبية تدل على أن الأحكام الأخلاقية افتراضية؛ لذلك فإن تقديرها للأخلاق واضح.

طبقًا للنسبية فإن الإلزام الأخلاقي دائمًا ما يرتبط بالزمان والمكان والظروف، وهذا يعني أنه ليس مطلقًا، بل إنه خاضعٌ للظروف ومشروط. على سبيل المثال تعدد الزوجات ليس أمرًا غير إطلاقي في المطلق، لكن من الممكن أن يكون غير أخلاقي في أمريكا، حيث إن الظروف الاجتماعية تؤيد الزواج بامرأة واحدة؛ لأن الزوجات قد حققن منزلة لا تسمح لهن بأن يشعرن أنهن أقل من الرجال نسبيًّا ويبقين في بيت الحريم. «يجب عليك ألَّا تتزوج بأكثر من امرأة». هذا يعني أنك إن كنت تعيش في بلد مثل أمريكا،

وترغب في تجنب سوء التنظيم الذي قد يتسبب فيه تعدد الزوجات، فعليك أن تلتزم بزوجة واحدة. مرة أخرى نجد هنا أن الفكر الأخلاقي الذي ربما كان موجودًا في كنعان[10]: «عليك أن تقدم طفلك ذبيحة لمولوخ[11]» يعني أن مثل هذه الذبيحة هي أفضل طريقة لتهدئة غضب ذلك الإله، وتحقيق الاستقرار مع قبيلتك وضمان ازدهار ثمار الأرض. قد يكون مثل هذا الفكر خزعبليًّا وغير حقيقي، لكن ذلك ليس هو المقصود. هذا الفكر له معنى واضح تمامًا؛ لأنه يعبر عن كينونة حقيقية... إنها عبارة تتضمن حقيقة مزعومة يمكن فحصها تجريبيًّا.

من ناحية أخرى فإن الإطلاقية تتضمن أوامرًا حتمية، ويُقال إنها مُلزِمة لكل البشر في كل الظروف دون أي شروط مهما كانت. ليس عليك أن تكون أمينًا فقط إن كنت تريد أن تنجح في تجارتك. «أن تكون أمينًا» أمر مطلق غير مشروط. وبسبب أن الإطلاقية تعتمد على الفكرة التي ليس لها معنى وتخص كلمة يجب «المطلقة»، لذا علينا أن نرفضها؛ لأنها لا تحمل معنى حقيقيًّا.

هذا هو مضمون الجدال. قبل أن نواصل تعليقاتنا فعلينا أن نوضح أمرًا ما في هذا الجدال. عندما يُقال إن كلمة «يجب» المطلقة ليس لها معنى، فهذا بالطبع لا يعني أنها لا تنقل أي فكرة للعقل. بالتأكيد سيكون ذلك محض هراء، فحينئذ سيكون من المستحيل أن نفسر كيف اعتقد الناس وجود معنى لها. من الواضح أنه عندما يُصدر مستبد أمرًا مطلقًا لأحد رعاياه، فإن انطباعًا عقليًّا ما يتكون لدى الأخير وعادة ما يكون قويًّا جدًّا. المقصود بالقول إن الكلمة ليس لها معنى هو أنها لا تحمل معنى يمكن إدراكه، أي أنها لا تنقل لنا أي معلومات عن العالم الخارجي، ولا تُصرِّح بشيء يشير إلى حقيقة مزعومة قد تكون حقيقية فعلًا أم لا. كي تكون العبارة حقيقية أو لا، عليها على الأقل أن تنقل معلومة ما. في اللغة كثير من العبارات الجيدة جدًّا، لكنها لا تقوم بذلك. على سبيل المثال عندما أقول: «قد تشرق الشمس في يوم زفافي غدًا» فهنا أنا لا أدَّعي أني أذكر أي نوع من الحقيقة بشأن الحالة الفعلية للطقس أو أى شيء آخر في العالم. أنا هنا أعبِّر عن شعور أو أمل ما. عندما أقول: «اذهب وأحضر لي مظلتي» فهنا أيضًا لا أعطي أي معلومة عن أي شيء، لكني أصدر أمرًا. الغرض من مثل هذه العبارات ليس إعطاء معلومات، ولكن التعبير عن المشاعر أو التأثير على أفعال الناس. لا يمكن أن نقول إن مثل هذه العبارات صحيحة أو غير كذلك تمامًا؛ لأنها لا تؤكد أن أي شيء حقيقي أم لا. بالطبع ما من شك في أني لديَّ عاطفة أو أني أصدر الأمر، لكن ليس ذلك ما تقوله هذه العبارات تحديدًا، ولذلك فلا معنى لهذه العبارات من الناحية التقنية بالنسبة للجدال الذي نناقشه، لكنها ليست بالطبع دون دلالة بالمعنى المألوف، وتنقل شيئًا ما إلى عقول المستمعين.

لذلك فإنها تنتمي إلى عبارات «يجب» الحتمية. لا يمكن أن ننكر أنه قد يكون لها تأثير قوي جدًّا على عقول الناس، وتستدعي فيهم مختلف الأفكار والمشاعر والتصورات والآمال والمخاوف، وتجعلهم يتصرفون بالطريقة التي يرغبها قائل العبارة، لكنها دون معنى من الناحية التقنية؛ لأنها لا تصنع أي عبارات تشير إلى حقيقة مزعومة، لذلك لا يمكن أن تكون حقيقة أو غير حقيقية. من الضروري للإطلاقية أن تكون كلمة «يجب» الحتمية ذات معنى من الناحية التقنية، وأن تكون حقيقية أو زائفة. إن فلسفة الإطلاقية بأكملها تتلخص في الرأي القائل إن بعض الأحكام الأخلاقية؛ أي عبارات الوجوب الحتمية، حقيقية؛ أقصد تلك العبارات التي تتفق مع المعيار الأخلاقي الحقيقي الأوحد، بينما بعض العبارات غير حقيقية؛ أقصد تلك التي لا تتوافق معه. لذلك فإن جدال التجريبي الراديكالي يُدمِّر موقف الإطلاقي، دون حتى أن يذكر أن كلمة «يجب» لا تنقل أي فكرة إلى عقل الإنسان.

قلت عند تقديمي لهذا الجدال أنه قوي جدًّا، ومع ذلك فإنه في رأيي يفشل في إثبات النتيجة التي عادة ما يرغب النسبوي الأخلاقي في إثباتها؛ ألا وهي: وجود معايير أخلاقية مختلفة جميعها يرتبط بالأجناس أو المجموعات التي تقبلها. كل ما يثبته هذا الجدال هو أن الحكم الأخلاقي من الممكن أن يكون حقيقيًّا أو غير حقيقي فقط، إن كان افتراضيًّا، فهو يوضح أن كافة الواجبات الأخلاقية متصلة بالاحتياجات والرغبات والغايات البشرية. إن رغب شخص ما في تحقيق غاية ما من الممكن أن تكون حقيقية فعلًا، فعليه أن يفعل هذا أو ذلك. ذلك يبرهن على أن الالتزامات الأخلاقية لا يمكن أن تنفصل عن الغايات البشرية التي تصلح لها، وأنها لن تشكل التزامات إذا لم تصلح لهذه الغايات. هذه النتيجة تُقوِّض إلى حد كبير من موقف الإطلاقي، لكنها لا توضح أن هناك كثيرًا من المعايير الأخلاقية الكثيرة المتنوعة، وأن جميعها صالح لأولئك الذين يقبلونها. لنفترض أن ثمة غاية ما أو مجموعة من الغايات أو احتياجًا ما أو مجموعة من الاحتياجات الشائعة بين كل البشر. قد تتأسس على هذه الغايات والاحتياجات مجموعة من الأحكام الشاملة الافتراضية التي تخص كلمة «يجب». عبارة من قبيل: «إن كنت تريد كذا يجب أن تقوم بـ كذا» قد تعبر عن التزام ينطبق على كافة البشر. سيكون ذلك حقيقيًّا إن أراد الجميع كذا. سيكون لمثل هذه الالتزامات معنى إلى درجة كبيرة لأنها افتراضية وقد تُشكِّل قانونًا أخلاقيًّا عالميًّا. لا يمكن إغفال مثل هذه الإمكانية. لنفرض أننا في الوقت الحالي نتحول باهتمامنا عن المبادئ الأخلاقية الصارمة إلى مبادئ الصحة الجسمانية. عبارة «يجب ألَّا تفرط في تناول الطعام» من الممكن أن تُطبَّق على جميع البشر في العالم؛ لأنه من المحتمل أن الجميع يرغبون في الصحة. من الصحيح أننا مضطرون أن نستثني المجانين والمنتحرين، لكن سيظل من الصحيح أن مثل هذا المبدأ يمكن تطبيقه على

جميع البشر الطبيعيين من كافة الأعمار ومن جميع البلدان. هذا لا يعني أن هذا المبدأ يصلح للفرنسيين وليس للإيطاليين، وأنه سيكون قانونًا جيدًا في غضون قرن من الزمان، وليس في القرن الذي يليه. ستكون له درجة من التماثل بعيدًا عن ذلك التشويش الذي قد ينتج من قابلية التغير المسلَّم بها جدلًا في الأخلاق من قِبل النسبويين الأخلاقيين. سيكون هذا المبدأ شاملًا في تطبيقه ويصلح لكل الأغراض العملية. إن كان ذلك حقيقيًّا في مجال التربية البدنية، فلماذا يجب على شيء ما مشابه ألَّا يكون حقيقيًّا في مجال الأخلاق الأسمى؟ على سبيل المثال إن كان هناك أي معنى يذكر حقيقة أن الجميع يرغبون حقًّا في السعادة، ألا يمكن حينها التوصل إلى مجموعة من الالتزامات الأخلاقية الشاملة المؤسسة على هذه الحقيقة؟ لا أقصد الآن أن أي شيء من هذا القبيل حقيقي. هذا ما سوف نبحث فيه فيما بعد، ولكن مجرد احتمالية أن يكون حقيقيًّا يكفي أن يوضِّح أن ذلك الجدال الثالث لا يثبت استحالة وجود معيار أخلاقي شامل.

لكن التجريبية الراديكالية توجِّه ضربة مميتة إلى الإطلاقية بمعناها الأقدم وأشكالها الأكثر تطرفًا. ولأنها توضِّح أن الأخلاق يجب أن تكون متصلة على الأقل بالاحتياجات الإنسانية، يبدو أنه لم يعد ممكنًا أن نتحدث عن أخلاق يمكن أن تُطبَّق على الملائكة والبشر على كوكب المريخ؛ أخلاق تكون جزءًا من بنيان الكون؛ لكي تظل حقيقية وموضوعية في عدم وجود أي سلالة بشرية على الإطلاق. لم نعد نتوقع قانونًا أخلاقيًّا ملزمًا لكافة لمخلوقات العاقلة؛ لأنه من الممكن وجود مخلوقات عاقلة تختلف احتياجاتها عن احتياجاتنا إلى حد ما.

لذلك، مع أني لا أقبل موقف النسبية الأخلاقية، إلا أني سأقبل النتائج التي أعتقد أنها تنشأ من جدال التجريبية الراديكالية. على هذا الكتاب أن يعرض الأخلاق على أنها إنسانية، ويوضح أنها ناتجة عن احتياجات البشر، وأنها متوقفة على هذه الاحتياجات. سيكون من الواجب عليَّ أن أجد معنى لكلمة «يجب» الأخلاقية، بحيث يمكن ترجمتها إلى فعل يعبر عن الكينونة، بحيث يمكن عرض أي حكم أخلاقي على أنه يؤكد أو ينكر حقيقة ما مقترحة قد تكون حقيقية أو غير كذلك. إنني ملتزم بأخلاقية تجريبية.

إن الجدال الرابع المؤيد للنسبية الأخلاقية قوي جدًّا، ولا يعاني من مشكلة أنه مرتبط بقبول أي فلسفة معينة مثل التجريبية الراديكالية. إنه يتأسس على اعتبارات عامة إلى حد كبير. إنه يزعم أنه ما من إنسان كان في استطاعته أن يكتشف الأساس الذي ترتكز عليه الأخلاق المطلقة، وأن يكتشف المصدر الذي يستمد منه سلطته أي قانون أخلاقي شامل مُلزم.

على سبيل المثال لو أن هناك أمرًا أخلاقيًّا مطلقًا غير قابل للتغيير يقضي بأنه على كل البشر أن يكونوا غير أنانيين، فما هو مصدره؟ من المؤكد أنه

يمكنك أن تعبر عن الأمر بالكلمات بالطريقة التي تودها. ليس هناك اختلاف في المعنى بين عبارة: «يجب ألا تكون أنانيًّا» وعبارة «فلتكن غير أناني». الأمر هنا يتضمن آمرًا. أي إلزام يتضمن بطبيعة الحال وجود سلطة تجبر على تنفيذه. مَن هذا الآمر؟ وما سلطته؟ ولذلك فالسؤال الصعب جدًّا الذي يُثار هو المتعلق بمصدر الالتزام الأخلاقي. الآن سيكون الجدال الذي يثيره النسبوي يتلخص في أنه من المستحيل أن نجد أساسًا لأي قانون أخلاقي ملزم على مستوى الكون؛ ولكن من السهل أن نكتشف أساسًا للأخلاق، إذا سمحنا للقوانين الأخلاقية أن تكون مختلفة سريعة الزوال، تتناسب مع الزمان والمكان والظروف.

في هذا الكتاب أزعم أنه لم يعد ممكنًا أن نتغلب على هذه الصعوبة بالقول بسذاجة أن القانون الأخلاقي على مستوى العالم مؤسس على أوامر الله الواحدة لكافة البشر. سنجد كثيرين -دون شك- يتجادلون بشأن هذا الأمر. لكني لا أكتب من أجل مَن يؤكدون على ذلك. إني أكتب من أجل أولئك الذين يشعرون بضرورة إيجاد أساس للأخلاق مستقل عن مذاهب دينية بعينها، ولذلك لن أحاول أن أناقش هذا الأمر.

المشكلة التي يجب على الإطلاقي أن يواجهها هي كالآتي: إن أساس القواعد الدينية للأخلاقية الواحدة المطلقة قد تلاشى، فهل يمكننا أن نجد بدلًا منه أي أساس آخر حتى وإن كان علمانيًّا؟ إن لم يكن ذلك ممكنًا سيبدو أننا لا نستطيع أن نؤمن بالأخلاقية. حينها سيكون علينا أن نقبل بكثير من القوانين الأخلاقية الصالحة فقط في أماكن وفترات محددة. لن يكون أي من هذه القوانين أفضل من أي قانون آخر. جميعها ستكون جيدة وحقيقية بالنسبة لأولئك الذين يعيشون في هذه المناطق وتلك الأزمنة. باختصار سنكون مضطرين إلى قبول النسبية الأخلاقية.

عندما نتبنى الافتراض النسبوي لن نجد صعوبة كبيرة في اكتشاف أسس الأخلاقية أو الأخلاقيات، وحتى لو لم يكن ممكنًا التيقن تمامًا بالتحديد من ماهية هذه الأسس، وحتى لو لم يكن النسبويون أنفسهم متفقين تمامًا بشأنها، يمكننا على الأقل أن نفهم ماهية هذه الأسس بشكل عام. يمكننا أن نفهم أن السؤال من هذا المنطلق لا تستحيل إجابته، مع أن التفاصيل قد تكون غامضة. بينما إن تبنينا افتراض الأخلاقي الإطلاقي حتى يستمر الجدال، فلن نتوصل إلى أي إجابة على الإطلاق.

يعرض النسبويون بوجه عام حلين مختلفين للمشكلة، أحدهما قد يكون صحيحًا، أو ربما أن الحل الصحيح هو نوع من الحل الوسط بين الاثنين. يرى البعض أن أساس الأخلاق يكمن في «العاطفة»، ويرى آخرون أنه يتأسس

على «العادات». لا أنوي أن أفحص هذين الاقتراحين بالتفصيل. إن فهم المبادئ العامة التي تتضمنها هذه الاقتراحات سيكون كافيًا تمامًا لغرضنا.

يرى الرأي الأول أن العواطف -من قبيل عاطفة الاستياء- تؤدي إلى ظهور فكرة أن الأشياء أو الأفعال التي تسبب الاستياء غير أخلاقية وسيئة. يطرح ويسترمارك اختلافات أخرى، وهو النصير الأكبر لهذا الرأي. لا يتعلق الأمر بأي نوع من الاستياء، بل ذلك الاستياء النزيه اللا مبالي فقط هو الذي يشكل أساس عدم الاستحسان الأخلاقي. ولكن بهذه الطريقة لن نكون في حاجة إلى أن نقلق أنفسنا. يمكننا أن ندرك بسهولة أنه إن حدث -في مجتمع ما- أن استاء غالبية أعضائه من ظهور سلوك ما مثل اللواط لأسباب بيولوجية أو تاريخية أو حتى عارضة، فسوف يُعتبر فعلًا خاطئًا. أما إذا لم يظهر مثل هذا الشعور بالاستياء أو الكراهية، فلن يكون هناك اعتراض أخلاقي على هذا السلوك. إن مصدر الإحساس بالالتزام الأخلاقي والأوامر الأخلاقية يكمن في المشاعر، ولأن مشاعر الناس المختلفة تتغير، فكذلك سوف تتغير القوانين الأخلاقية التي تتأسس عليها. علاوة على ذلك فإن العاطفة ليست أمرًا عقلانيًّا، وذلك طبقًا لعلم النفس الذي تضمنته مفاهيم ويسترمارك. هذا يعني أن العاطفة لا يمكن أن تكون حقيقية أو زائفة، ولا يمكن أن تكون صوابًا أو خطأً. إنها ببساطة موجودة، ولهذا فعندما يستاء البعض من القتل، بينما لا تشعر مجموعة أخرى بذلك، لا يمكننا أن نقول إن الآراء الأخلاقية لمجموعة حقيقية أو حتى صائبة بدرجة أكبر من آراء المجموعة الأخرى. إنها مختلفة، فما هو صائب يعني ببساطة ما يثير أنواعًا معينة من المشاعر؛ أعني مشاعر الاستحسان. أما ما هو خاطئ فهو ما يثير الاستياء. بناء على ذلك لا معنى لسؤال: «هل بعض الناس على حق في استحسانهم لهذا أو ذلك النوع من السلوك؟». إن موافقتهم على هذا السلوك هي التي تجعله صائبًا. لهذا فهم يعتبرونه صوابًا. لو أن مجموعة أخرى من الناس لا توافق عليه، فإنه يعتبر خطأً بالنسبة لهم.

طبقًا للرأي الآخر فإن العادات والتقاليد هي مصدر المعايير والآراء الأخلاقية. أي شيء ضد تقاليد أي مجتمع يعتبر خاطئًا بالنسبة لذلك المجتمع، وما يتفق مع تقاليدهم يعتبر صائبًا. في الحقيقة يمكن تعريف المعيار الأخلاقي ببساطة على أنه مجموعة التقاليد المسيطرة على بقعة معينة في زمان محدد. وبسبب أن التقاليد متغيرة، فالمعايير الأخلاقية تتغير هي الأخرى. هنا لا يمكن أن نقول إن مجموعة من التقاليد أفضل من الأخرى؛ لأن الحقيقة هي أن ما يجعل شيئًا ما صالحًا أخلاقيًّا هو أنه يستند على العرف. طبقًا لوجهة النظر هذه، فإن معنى الالتزام الأخلاقي هو ببساطة قوة العرف الاجتماعي السائد الذي يجعل الفرد يشعر به.

إن هذين الرأيين ليسا في الحقيقة متعارضين؛ لأن من المؤكد أن قوة العرف متغلغلة في مشاعر الناس. وعندما نقول إن الأخلاق تتأسس على التقاليد، فهذا هذا لا يختلف عن قولنا إنها تتأسس على المشاعر. أحد الرأيين يؤكد على السلوك الخارجي الذي يُظهر نفسه من خلال التقاليد، بينما يؤكد الآخر على المشاعر الداخلية التي تؤدي إلى هذا السلوك. يعتبر النزاع بين مدارس علم النفس المختلفة نزاعًا متخصصًا لا يؤثر على القضايا الأكبر التي نهتم بها هنا.

بالنسبة للإطلاقي فليس أمامه حل سهل لمشكلة أساس الالتزام الأخلاقي، فهو يؤمن بطاعة الأوامر الأخلاقية، ويرى أنها إجبارية لكل البشر، سواء كانوا يعرفونها أم لا، مهما كانت مشاعرهم متقلبة. لا يمكن أن يتأسس مثل هذا الالتزام الشامل على المشاعر، لأنها متغيرة أو يُقال إنها متغيرة. إن أي مجموعة من التقاليد لا تتعدى كونها محلية. لم تعد إرادة الله التي هي مصدر القانون الشامل ملائمة. من الواضح أنه ليس لدينا سلطة دنيوية مثل ملك -بابا- دولة يدين لها الجميع بالولاء، ويكون لها الحق في أن تصدر مراسيم ملزمة على مستوى العالم. ولهذا أين يمكن للإطلاقي أن يجد إجابة عن سؤاله؟ إن لم يستطع أن يجد إجابة سيكون مضطرًّا إلى الإقرار بدعاوى النسبوي الأخلاقي، أو على الأقل سيكون مضطرًّا أن يتخلى عن مزاعمه.

على الرغم من ذلك حاول الإطلاقيون التوصل إلى أساس علماني للأخلاق المطلقة؛ أساس فلسفي يحل محل الديني البالي الذي تأسست عليه الإطلاقية في البداية. لا يمكننا أن نتجاهل إمكانية أن تكون إحدى هذه الأسس المقترحة مقنعة دون أن نفصحها. إذا أمكن اكتشاف أساس علماني مقنع للأخلاق المطلقة، فإن هذا الجدال الرابع المؤيد للنسبوية الأخلاقية سوف ينهار تمامًا. مع ذلك سيكون من الأفضل أن نضع في اعتبارنا محاولات الإطلاقيين في إيجاد مثل هذا الأساس، وذلك في فصل جديد.

* * *

-2-

النسبية الأخلاقية

في هذا الفصل سوف أذكر أولًا أربع محاولات للتوصل إلى أساس فلسفي علماني للإطلاقية. سوف أكون مضطرًّا إلى اختصار مناقشتي لهذه المحاولة بدرجة كبيرة. يجب أن نتذكر أني ما زلت مشغولًا بتأطير قضية النسبية الأخلاقية، ولست أهدف هنا لمناقشة قوانين أخلاقية أخرى بصورة تفصيلية. عندما أنتهي من مناقشة هذه المحاولات -كلما استطعت- سوف أتجه إلى فحص الجدالات التي يمكن أن تُثار ضد النسبية الأخلاقية.

أول محاولة لتأسيس الإطلاقية بطريقة فلسفية سوف أضعها في اعتباري هي التي تنبثق من نوع الفلسفة المعروفة تقنيًّا باسم (العقلانية). الممثل الأكثر وضوحًا لهذا النوع من التفكير في الأخلاق هو كانط. مع أن فلسفته الأخلاقية صعبة في تفاصيلها إلا أن فكرتها الأساسية بسيطة جدًّا. طبقًا لكانط لا تتأسس الأخلاق على العواطف؛ بل على العقل. من المفترض أن العواطف تتغير من شخص لآخر، ومن جنس لآخر، ومن عمر إلى عمر. لكن يُقال إن العقل شامل، وهو ذاته لدى الجميع. بقدر اهتمامنا بالمشاعر المجردة فإن شخصًا ما قد يستاء مما قد يكون مرغوبًا من قِبل شخص آخر. أما قوانين المنطق التي هي قوانين العقل فتعتبر مطلقة ولا تتغير. لو أن فكرًا ما يصلح لشخص ما فهو صالح للجميع. لذلك سيكون من غير المعقول أن نعتقد أن فكرة رياضية قد تكون صالحة في فرنسا، وليست كذلك في الصين. من ثم إن كان مصدر الأخلاق يكمن في العاطفة فهذا يعني أن الأخلاق سوف تكون مختلفة، وأننا سوف يكون لدينا كثير من الأنساق الأخلاقية المختلفة. أما إن كان مصدرها يكمن في العقل، فحينئذ ستكون لدينا أخلاق واحدة حقيقية تمامًا، ليست فقط لكافة البشر، بل أيضًا لكافة المخلوقات العاقلة.

بناء على ذلك حاول كانط أن يُوضِّح أن قانون التناقض بصفته أعلى قانون للعقل هو مصدر القانون الأخلاقي. أعتقد أنه يمكن أن نُوضِّح أن التصرف بطريقة غير أخلاقية يُورِّط المرء دائمًا في تناقض منطقي بطريقة ما. على سبيل المثال، عندما تعطي وعدًا وفي نيتك أن تخلفه، فهذا خطأ؛ لأنه يتضمن العمل بمبدأين يناقض كل منهما الآخر. إن كان من الصائب لي أن أفعل هذا فلا بد أن يكون ذلك صائبًا للجميع. إن قام الجميع بخلف وعودهم سوف ينهار الإيمان بالوعود كلية. لذلك فهذا التصرف يتضمن المبدأ التالي: «يجب على أي فرد ألَّا يُصدِّق وعدًا». في الوقت ذاته يتأسس وعدي على مبدأ أنه على الناس أن يصدقوا وعودي. يناقض هذان المبدآن بعضهما

البعض، ومن ثم فإن واجب محافظة الفرد على وعوده ينبع مباشرة من القانون المنطقي الذي يقضي بأنه يجب على الفرد ألَّا يناقض نفسه.

الانتقاد المعتاد لذلك هو أن أي مبدأ منطقي رسمي مثل «قانون عدم التناقض» لا يمكن أن يُنتج لنا أي قناعة إيجابية بشأن الواجبات الأخلاقية بقدر ما تستطيع العلوم أن تمنحنا حقائق مادية. كل ما يستطيع أن يفعله هو أن يضمن الملائمة في الفعل مثلما يفعل في العلم. ولأن كانط يعتبر أن الملائمة المنطقية في الفعل تعادل الصلاح الأخلاقي فإن الرجل الشرير المتسق مع نفسه سوف يعتبر صالحًا أخلاقيًّا حسب افتراض كانط. لسنا في حاجة للجدال بشأن المثال الخاص بواجب المحافظة على الوعود الذي تحدثنا عنه من قبل. يكفي أن نقول بشأن ذلك: إن كانط في زعمه بالنظر فقط إلى الملائمة المنطقية الخالصة يُقدِّم لنا على نحو خاطئ فكرة العواقب الشريرة التي سوف تنجم عن عدم الوفاء العام بالوعود، وهو تصرف لا يتماشى مع مبادئه. من الواضح أن القانون المنطقي الرسمي لا يستطيع أن يُنتج لنا مادة جوهرية من الحقائق الأخلاقية، أو أي نوع من القوانين الأخلاقية سواء كانت مطلقة أو نسبية. لا يستطيع كانط تجنب ذلك. لقد لاحظ البروفيسور «برود» أن كانط يدافع عن نفسه ضد هذا النقد بقوله: «لم يعد علم الأخلاق يتمحور حول إمدادنا بقواعد السلوك، بل أصبح المنطق هو المنوط به أن يزودنا بالبراهين. إن دور علم الأخلاق هو إعداد اختبار لقواعد السلوك، بينما عمل المنطق هو إعداد اختبار للحجج والبراهين»[12]. هذا سوف يعني أنه مثلما لا يمكن للمنطق أن يخبرك بماهية الحقيقة، بل يمكنه فقط أن يوضح لك أنه إن كان رأي ما صحيحًا، فالرأي الناتج عنه لا بد هو الآخر وأن يكون صحيحًا، كذلك هي الأخلاق بالنسبة لكانط، فمع أنها لا تستطيع أبدًا أن تخبرك بواجبك، إلا أنها تستطيع أن تخبرك أنه إن كان عليك واجب ما، لا يتوجب عليك حينها أن تفعل أي شيء يتناقض معه بأي طريقة. قد يكون مثل هذا الدفاع مقنعًا في أضيق الحدود، ولكن إن كان الهدف من النظام الأخلاقي عند كانط أن يكون حصنًا ضد النسبية الأخلاقية، فلا جدوى من ذلك؛ لأنه يقر ضمنًا أن المصدر الفعلي لأي التزام أخلاقي مُعيَّن يتجاوز المنطق. إن توصلنا إلى أن الالتزامات الأخلاقية تنبع من مصدر آخر غير العقل؛ مثل العاطفة، حينئذ يستطيع المنطق أن يتدخل ويحذرنا من نتائج ذلك، ويُشعرنا بالذنب ويتهمنا بعدم الاتساق فيما يخص الالتزامات الأخلاقية... إلخ. يمكن للمنطق أن يُوفِّق بين الالتزامات المختلفة التي تنشأ عن مصدر آخر مثلما يستطيع تنظيم الحقائق المادية والتوفيق بينها؛ تلك التي تنشأ عن خبرة الحواس. لكن إن كان على العقل أن يحل محل إرادة الله كأساس لقانون أخلاقي شامل، عليه إذَنْ أن يكون المصدر الحقيقي لالتزاماتنا الأخلاقية، وليس مجرد منسقًا لها بينما تنبع من مصدر آخر. إن كان مصدر بعض الالتزامات الأخلاقية يكمن في العواطف أو

في التقاليد وليس في العقل، فإن الالتزامات ذاتها سوف تختلف باختلاف العواطف والتقاليد، وسنكون تحت رحمة النسبية الأخلاقية مجددًا. الشخص الذي يعبد مولوخ قد يعتبر أن الذبيحة البشرية دستورًا أخلاقيًّا في بلده، وكل ما سوف تتطلبه منه أخلاقيات كانط هو ألا يفعل شيئًا غير متسق مع مبادئ الذبيحة البشرية.

لذلك يجب أن نستنتج أن محاولة كانط لتأسيس قانون أخلاقي مطلق على أساس العقل قد باءت بالفشل.

يمكن أن نعتبر محاولة سيدجويك[13] محاولة أخرى من طرف النفعيين. أعلن «مل» أن أسمى غاية لأفعال البشر يجب أن تكون تحقيق أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من البشر. الأفعال التي تهدف إلى زيادة السعادة العامة بأكبر درجة ممكنة هي التي تعتبر صحيحة أخلاقيًّا. أما الأفعال التي تعتبر خاطئة أخلاقيًّا فهي التي تهدف إلى تقليل السعادة. حتى إن اعترفنا الآن أن ذلك حقيقي، فإنه يفشل في أن يُوضِّح لنا أي شيء بشأن أساس الالتزام الأخلاقي، وبالطبع لا يقر جميع الفلاسفة الأخلاقيين بذلك، وربما ليس كثيرين منهم في الوقت الحالي. إنه يخبرنا بقدر الإمكان بما يجب علينا فعله؛ ألا وهو أن نزيد من سعادة البشرية، ولكن لا يخبرنا لماذا نحن مضطرون إلى فعل ذلك. يمكن أن يكون هذا وصفًا بديعًا لواجباتنا، لكنه يفشل حتى في أن يقترح السلطة التي تفرض علينا هذه الواجبات، ومعنى هذا أنه لا يفعل شيئًا من أجل حل المشكلة المتعلقة بأساس الالتزامات الأخلاقية.

إن التزم شخص ما بوجهة النظر الخاصة بالأنانية الفلسفية التي تقر بأن كافة الأخلاق تتأسس على المصلحة الذاتية العاقلة، فليس من المنتظر أن تطرح هذه المشكلة أي صعوبات أمامنا؛ لأنه في تلك الحالة يكون السبب في التزامي بأن أفعل كل ما أستطيع من أجل زيادة سعادة الآخرين، هو اعتقادي أن هذه هي أفضل وسيلة لضمان سعادتي في نهاية الأمر. ولكنَّ النفعيين لم يأخذوا بهذا الرأي. بالنسبة لهم كانت الأخلاق تعني أن تكون ميالًا جدًّا لمنفعة الغير، وألَّا تكون أنانيًّا. في تلك الحالة تصبح مشكلة أساس الالتزام حادة بالنسبة لهم. ليس من الصعب أن أفهم لماذا يجب عليَّ أن أُقدِّم سعادتي على سعادة الآخرين، ولكن لماذا يتوجب عليَّ أن أقدم سعادتك أنت؟ إن العمل من أجل الوصول إلى أقصى حد من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس قد يكون أحيانًا سيئًا جدًّا بالنسبة لمصالحي الخاصة. قد يكون من واجبي أن أفعل ذلك، ولكن لماذا يجب عليَّ أن أقوم بواجبي؟ لم يعطنا «مل» أي إجابة واضحة عن هذا السؤال الهام.

أخذ سيدجويك على عاتقه القيام بذلك. لقد اعتقد أن الالتزام الأخلاقي يتأسس على بديهة فعل الخير الحقيقي. البديهة هي أن «يلتزم كل إنسان

بالاهتمام بما هو نافع لأي إنسان آخر بنفس القدر الذي يهتم به بما ينفع ذاته، إلا إن رأى أن الفائدة سوف تكون أقل عندما ينظر إليها بطريقة عادلة، أو يكون غير متيقن من إمكانية الحصول عليها»[14]. أو بتعبير آخر: «يجب عليَّ ألَّا أُفضِّل منفعتي الصغيرة على منفعة غيري الكبيرة»[15]. يشير ذلك إلى أن الأخلاق تتأسس على بديهيات أخلاقية جلية بذاتها مثل أسس علم الهندسة التي هي مجموعة من البديهيات الواضحة كما كان الناس يعتقدون في السابق. إن كان ذلك حقيقيًّا علينا إذَنْ أن نؤمن بأخلاق مطلقة، فكي نتوصل إلى الحقيقة المرجوة لا بد وأن تكون البديهة الجلية بذاتها حقيقية لجميع البشر، بل لكافة الكائنات العاقلة.

بناء على ذلك علينا أن نلاحظ في المقام الأول أن إيماننا بأي نوع من البديهيات الجلية قد اهتز بشدة منذ ظهور كتاب سيدجويك. يُعتقد الآن أن البديهيات الهندسية أصبحت جميعها إما تعريفات مبهمة أو مجرد افتراضات. لم يعد أحد يزعم أنها حقيقية. الاتجاه العام اليوم هو عدم الإيمان بالبديهيات تمامًا، وأن نعمل بالرأي القائل إن كل الآراء البديهية هي آراء تحليلية من الناحية التقنية. مع أن هذا الرأي حديث بشكل واضح إلا أنه مقبول عالميًّا، ومن الممكن أن يكون خاطئًا. مع ذلك فمن العدل أن نقول إن إمكانية وجود أي بديهيات واضحة -أخلاقية أو غير ذلك- أصبحت محل شك واضح في الأبحاث الحديثة، ولذلك ليست هذه هي اللحظة المناسبة لتأسيس علم الأخلاق على إحدى هذه البديهيات، ولا يستطيع سيدجويك أو أي شخص آخر أن ينجح في القيام بذلك دون أن يأخذ على عاتقه القيام بدفاع متقن عن فكرة البديهيات التي تم توظيفها من أجل إزالة الشكوك الحديثة..

على أي حال لا أريد أن أقف فوق هذه الأرضية المتقلقلة، لذلك ومن أجل مصلحة الجدال، دعونا نفترض وجود أو إمكانية وجود حقائق واضحة. هل يمكن أن نقول إن افتراض سيدجويك له الحق أن يكون موجودًا بين تلك الحقائق؟ السؤال المطروح الآن هو: لماذا يجب عليَّ أن أعمل من أجل سعادة أي شخص آخر سواي؟ يجيب سيدجويك على السؤال بطريقة بسيطة، يقول إن ما يتوجب عليَّ أن أفعله أمر بديهي. الآن أستطيع أن أفهم المقصود، أو ماذا كان يقصد سيدجويك بالقول إن ما يُسمَّى بديهة مثل: «الخطان المستقيمان لا يمكنهما أن يلتفا حول مساحة ما» أمر غني عن البيان. ارسم خطين مستقيمين على قطعة من الورق، أو حتى تخيلهما. ضعهما في أي وضع ترغب، أو حتى غيِّر من مكانهما كيفما تشاء، ولن تستطيع حتى أن تتخيل أنهما يمكنهما أن يلتفا حول مساحة ما. إن فعلا ذلك فلن يمكن تصور الأمر. كي تُطوِّق مساحة ما، يتوجب على طرفي الخطين أن يتحدا بعضهما ببعض. ولكن إن اتحد الطرفان فهذا يعني أن الخطوط سوف تتحد وتصبح خطًّا واحدًا، ولن يمكن تطويق أي مساحة ما. لذلك بمجرد أن يفهم

المرء المقصود بكلمة بديهة، سوف يدرك أن الأمر ليس حقيقيًّا فقط، بل إنه لا يمكن أن يكون خلاف ذلك. أنا هنا لا أناقش صحة الهندسة الإقليدية أو أحاول أن أبعث الحياة في الآراء القديمة المتعلقة بأسس الهندسة. إنني ببساطة أوضح ماذا كانت تلك الآراء تعني بالتحديد. بالتأكيد لن يتوافق أي رأي من هذا النوع مع بديهية سيدجويك. إن التمسك بالرأي القائل بأنني لست مضطرًّا للقلق بشأن سعادة الآخرين أمر صادم جدًّا، ولكن من الصعب أن نقول إن هناك استحالة منطقية حقيقية في التمسك بمثل هذا الرأي. هذا هو الأمر الضروري إن كنا نريد أن نتناقش بطريقة فعالة حول أن بديهة سيدجويك غنية عن البيان بشكل حاسم. الحقيقة أنه يبدو من الواضح تمامًا لمعظمنا أننا يجب ألَّا نكون أنانيين، ولدينا هذا التقليد الأخلاقي الإيثاري منذ قرون. نحن نُسلِّم بذلك نظريًّا، على الرغم من أن أفعالنا غالبًا ما تناقض ذلك. من الطبيعي أنه ما من شخص يفكر في إنكار تلك الحقيقة، ولكن يجب ألَّا نخلط بين هذا النوع من الوضوح وبين البديهة المنطقية. في اعتقادي أن هذا هو مكمن الخطأ الذي تسبب فيه أولئك من يريدون منا أن نعتقد أن حب الغير أمر بديهي. غالبًا ما نستعمل التعبير «بديهي» بهذه الطريقة غير الدقيقة، كما لو أن التعبير لا يدل على شيء أكثر مما نطلق عليه في المحادثات العادية «أمر واضح». نقول: من البديهي أن قيصر كان رجلًا عظيمًا، وأن الأرض تدور حول الشمس، وأن المعرفة أمر طيب، وأن هناك عقولًا أخرى بالإضافة إلى عقولنا. دون شك لدينا مبرراتنا في إطلاق كلمة «بديهي» على ما سبق بهدف إتمام المحادثة اليومية، ولكن إدخال هذا النوع من الحديث غير الدقيق في مناقشة فلسفية أمر لا يمكن التساهل معه.

على الرغم من اختلاف علم الأخلاق بين كانط وسيدجويك من عدة نواحٍ، إلا أنهما متشابهان جدًّا في هذا الأمر، حتى إنهما يحاولان تأسيس الأخلاق على حقائق أو بديهيات ضرورية منطقيًّا. يلجأ كانط إلى قانون «عدم التناقض»، أما سيدجويك فإلى بديهة أخلاقية مُقترحة. كلاهما يفشل لأسباب مختلفة. قد تكون بديهة كانط حقيقة ضرورية لأنها صورية ومجردة. لولا هذا السبب لما أمكننا أن نعتقد أن الحقائق الأخلاقية المادية يمكن أن تنشأ منها. إن بديهة سيدجويك لا تحتوي على أي محتوى أخلاقي مادي، ولهذا السبب لا نستطيع أن نصدق أنها حقًّا بديهة.

أما المحاولة الثالثة المختلفة تمامًا للوصول إلى أساس علماني للأخلاق المطلقة، لها علاقة في بدايتها بالرأي القائل إن القيمة الأخلاقية هي سمة ما[16]. هناك أكثر من صياغة ممكنة لهذه النظرية. على سبيل المثال يمكن أن نعتقد أن بعض الأشياء أو المواقف أو أمور معينة موجودة في العالم بطريقة موضوعية تتميز بالصلاح بنفس الطريقة التي تتميز بها الزهرة باللون الأصفر. أشياء من قبيل السعادة والمعرفة والفن الجميل قد تحوز هذه السمة. حينئذ

يمكن تعريف العمل الأخلاقي على أنه الأمر الذي يميل إلى زيادة عدد العناصر التي تتمتع بهذه السمة بشكل واضح. يمكن تعريف الفعل غير الأخلاقي بعكس ذلك. حينئذ تصبح الأخلاق وسيلة لتحقيق هذه الغايات الصالحة. لدينا صياغة أخرى ممكنة لهذا الرأي، وهي الاعتقاد أن سمة الصلاح تتصل بأفعالنا الأخلاقية نفسنا، بغض النظر عن نتائجها، وفي هذه الحالة فإن الأخلاق ليست وسيلة؛ بل غاية في حد ذاتها.

عادة ما نعتقد أن سمة الصلاح هي أمر ما مطلق لا يمكن تحليله مثل سمة اللون الأصفر المطلقة التي لا يمكن تحليلها هي الأخرى. يمكن أن يكون سبب اللون الأصفر هو بعض التذبذبات في الأثير، ولكن لا يمكن تحليله هو في ذاته عبر هذه التذبذبات. لا يمكن أن نعرِّفه. يمكننا فقط أن نُوضِّحه. يستطيع الشخص أن يعرف اللون الأصفر معرفة مباشرة، أو لا يعرفه على الإطلاق. يعتقد أن الأمر كذلك أيضًا مع سمة القيمة. إننا لا نراها حقًّا بأعيننا، ولا يمكن معاينتها بأي حاسة جسدية أخرى. يمكن إدراكها حدسًا وفورًا بالعقل، ولكن لا يمكن أن نحللها أو نعرفها مثلما هو الأمر مع اللون الأصفر. إما أن يشعر الشخص بسمة الشيء أو الفعل أو لا يشعر بها. إذا لم يشعر بها فهو في نفس موقف الأعمى الذي لا يستطيع أن يرى اللون.

إن كان هذا الرأي حقيقيًّا، ربما يصبح من الممكن أن ندافع عن الإيمان بأخلاق مطلقة تتأسس عليه؛ لأنه في هذه الحالة سيكون السؤال عن إن كان أمر أو فعل له سمة الصلاح، يوازي تمامًا السؤال عن إن كانت الزهرة صفراء اللون أم لا. ستكون سمة القيمة موضوعية مثل موضوعية اللون. في الحقيقة يعتقد بعض الفلاسفة أن اللون أمر ذاتي، ولكن بصورة عامة ليس هذا هو رأي من ينادون بمذهب الأخلاق الذي نناقشه. على أي حال، فإن السؤال الخاص باللون هو قطعًا خاص بالحقيقة بمعنى ما، مع الوضع في الاعتبار أنه قد تكون هناك آراء صائبة وأخرى خاطئة. إنه ليس مجرد سؤال يتعلق بالذوق الشخصي، أو بنزوة تجعلنا نرغب في لون محدد للشيء. إن كان الصلاح كذلك سمة، فإن الشيء أو الفعل لا بد وأن تتوفر فيه تلك السمة أولًا. لا يمكن أن يكون السؤال عن أخلاقية فعل ما في هذه الحالة مرتبطًا برأي شخصي أو تقاليد أو اعتقاد مألوف أو ذوق ما. إن كان الأمر أخلاقيًّا، فكل من يعتقد أنه غير أخلاقي يكون مخطئًا، وإن كان غير أخلاقي، فإن كل من يعتقد أنه أخلاقي يكون مخطئًا. من ثم إن اعتبر الصينيون فعلًا ما أخلاقيًّا، واعتبره الفرنسيون غير كذلك، لا بد وأن يكون أحدهما مخطئًا. من الممكن أن نجد رأيًا واحدًا حقيقيًّا عما هو أخلاقي أو غير أخلاقي. هذا يماثل بالضبط قولنا إن هناك معيارًا أخلاقيًّا واحدًا فقط حقيقي وشامل.

يواجه الرأي القائل إن الصلاح سمة كثير من المصاعب، وأي محاولة لمناقشة هذه المصاعب سوف تمضي بنا بعيدًا جدًّا، وهو أمر غير ضروري هنا.

إن كان باستطاعة المرء أن يُوضِّح هذا الأمر في الحال حتى ولو كان الصلاح سمة حقًّا، فإن هذه الحقيقة غير كافية على الإطلاق لتقديم أساس للالتزام الأخلاقي. إن حقيقة أن شيئًا ما له سمة، تفرض عليَّ الالتزام العقلي أو النظري بالإقرار بوجود تلك السمة. ولكن كيف يمكن لذلك الشيء أن يفرض عليَّ التزامًا بالتصرف بشكل ما؟ لماذا يجب عليَّ أن أقوم بأي شيء بخصوصه؟ إن كان من الواضح لي أن زهرة ما صفراء، وإن كنت أرى ذلك بعينيَّ، يمكنني حينها أن أفهم أنني مضطر أن أقر بحقيقة أن هذه الزهرة صفراء. في الحقيقة لا يمكنني أن أفعل عكس ذلك. بالطبع ولسبب غريب يخصني قد أرفض الإقرار بتلك الحقيقة أمامكم، ولكن من الناحية المنطقية عليَّ أن أقبل تلك الحقيقة.

ولكن لا يستطيع ذلك أن يجبرني على القيام بأي فعل. على سبيل المثال لا يستطيع أن يجبرني على قطف الزهرة. سأقوم بهذا إن كنت أحب الأزهار الصفراء أو لو كانت لديَّ رغبة تحفزني على قطفها. لذلك إن كان واضحًا لي أن شيئًا ما أو عملًا ما يتمتع بسمة الصلاح، ولو أنني أعاين هذا بنفسي، أستطيع أن أفهم أن هذا سيجبرني على الاعتراف بحقيقة الأمر: (هذا أمر صالح). ولكن لا يمكن أن يفرض عليَّ ذلك أي التزام عملي مهما كان. لن أفعل شيئًا إلا إن كنت أحب الأشياء الصالحة. في تلك الحالة ستكون رغبتي هي التي تلزمني، وليست الحقيقة النظرية التي تم توضيحها لي. من المحتمل جدًّا أن أقول: «إني أُسلِّم تمامًا بسمة الصلاح التي توضحها لي. لكن قد لا يتصادف أن أكون مهتمًّا بهذه السمة في الأشياء. في الحقيقة إني لا أحب هذه السمة لهذه الحالة؛ لأنها تتعارض مع اهتماماتي وسعادتي». في هذه الحالة فإن السؤال: «لماذا يجب عليَّ أن أسعى إلى الصلاح؟» يبقى دون إجابة. لم يتم الكشف عن أساس الالتزام الأخلاقي. هذا يعني أن الصلاح كسمة لا يمكن أن يكون مصدرًا لقانون أخلاقي نسبي أو مطلق.

إن المحاولة الرابعة والأخيرة التي سوف أذكرها هنا كي نجد أساسًا للإطلاقية، تقترح أن القيمة عبارة عن كيان ثابت أزلي غير محدد بزمان أو مكان. وكما تذكر النظرية فإن القيمة مثل المفاهيم المنطقية والرياضية. إنها كالمُثُل الأفلاطونية، ولذلك فالقيم لا تتغير كما يعتقد النسبويون الأخلاقيون. إنها ثابتة للأبد، ولهذا فإن الالتزامات القائمة عليها لا بد وأنها عالمية مطلقة.

من المشكوك فيه ما إن كانت كلمة «كيان» المستخدمة في هذه النظرية، ليس لها معنى تمامًا عندما نحكم عليها من قبل الاختبار التجريبي للمعنى الذي وصفته في الفصل الأخير. في هذه الحالة فإن نظرية الكيانات الموجودة كلها تعتبر مجرد لعب بالكلمات ليس له معنى، حتى لو كانت هذه النظرية مُطبَّقة على القيم أو المفاهيم الرياضية أو أي شيء آخر عالمي. كي نُدعِّم هذا الموقف سوف نحتاج تحليلًا مطولًا لا مكان له في كتاب يتحدث عن

الأخلاق. لذلك سوف أكتفي بالإشارة إلى أن هذه النظرية مثل نظرية القيمة كسمة لا تستطيع لنفس السبب أن تمدنا بأساس للالتزام الأخلاقي. وهنا -كما في الحالة السابقة- يمكن لأي التزام أن ينشأ شرط أن يكون نظريًّا أو عقليًّا فقط وليس عمليًّا. لو أن الصلاح حقيقة أزلية موجودة، وإن كان ذلك واضحًا لي بالخبرة، سأكون مجبرًا على الاعتراف عقليًّا بحقيقة الرأي القائل: «الصلاح حقيقة باقية». ولكن لماذا يجب عليَّ أن أفعل أي شيء أو أكف عن فعل أي شيء بسبب ذلك؟ لا يمكن لأي سمة أو شيء أو كيان أو قيمة أن يجعلني ملتزمًا بالقيام بأي شيء باستثناء أن أقر بوجود أو بقاء هذه السمة أو هذا الكيان أو هذا الشيء أو هذه القيمة. أستطيع أن أرفع قبعتي احترامًا لهذا الصلاح الموجود إلى الأبد، مُقرًّا بحقيقته بأدب جم، وبعد ذلك لا أعيره أدنى اهتمام.

يمكننا الآن أن نجمع خيوط هذه المناقشة الطويلة المعقدة إلى حد ما. وضَّح الجدال الرابع المؤيد للنسبية الأخلاقية الذي بدأت في وصفه في نهاية الفصل الأخير، أنه إن كان هناك نسق أخلاقي واحد مطلق أوامره ملزمة لكافة الكائنات العاقلة أو حتى لكل البشر، حينئذ يتوجب أن تكون هناك سلطة ما تمثل مصدر هذا الالتزام الشامل. إن لم يكن من الممكن وجود مثل هذه السلطة، لن يمكن أن نجد مثل هذا الالتزام الشامل. لقد تهاوى الأساس الديني للإطلاقية، وفشلت كل المحاولات لإيجاد أساس علماني لها. فحصنا أربعًا من أشهَر هذه المحاولات، ووجدناها غير مرضية. من الصعب أن نتوقع أن يحالفنا الحظ مع المحاولات الأخرى الأقل شهرة. على أي حال فإنها مسؤولية الإطلاقي أن يأتي لنا بنظرية خاصة توضح أساس التزامه المطلق، وأن يأتينا بالدليل الدامغ على أن نظريته حقيقية. البديل الوحيد المتبقي لنا هو النسبية الأخلاقية.

بلا شك فإن هذا الجدال قوي جدًّا. إنه ضروري للغاية من أجل حل مشكلة أساس الالتزام الأخلاقي إن كان علينا أن نؤمن بأي نوع من المعايير الأخلاقية، بالإضافة إلى تلك المعايير التي نشأت فقط عن طريق التقاليد أو العواطف غير العقلانية. إنه أمر عقيم أن نتحدث عن أخلاق شاملة إن لم نستطع أن نشير إلى مصدر سلطتها، أو على الأقل أن نتغاضى عن إيمان من دون خلفية عقلانية. قد يكون الحفاظ على إيمان أعمى بالأخلاق كافيًا بالنسبة للشخص المتوسط المشغول أساسًا بأن يحيا حياة معتدلة، وغير المشغول بالتنظير. قد تكون تلك هي أكثر طرقه حكمة، ولكن هذا غير كافٍ للفيلسوف؛ لأن وظيفته -أو على الأقل إحدى وظائفه- هي تحديدًا اكتشاف الأسس المنطقية لمعتقداتنا اليومية إذا كانت لديها أي منها. لا نستطيع من الناحية الفلسفية والعقلية أن نعتقد في أخلاق ملزمة شاملة، إن لم نستطع معرفة الأساس الذي تقوم عليه سمتها الإلزامية.

ولكن على الرغم من قوة الجدال المؤيد للنسبية الأخلاقية، فإنه ليس محصنًا، لأنه يترك منفذًا مفتوحًا. من الممكن دائمًا أن تكون هناك نظرية ما لم تُفحص بعد، وتمدنا بأساس لالتزام أخلاقي شامل. يرتكز هذا الجدال على الرأي السلبي الذي يقول إنه ما من نظرية في استطاعتها أن تمدنا بأساس لأخلاق شاملة. ولكن من الصعب أن يُثبت العكس بوضوح. كيف يمكنك أن تثبت أنه ليس ثمة إوز أخضر. كل ما يمكنك أن توضحه هو أننا لم نجده حتى الآن، ولكن من الممكن دائمًا أن نجد واحدة منها غدًا، لذلك فهي هنا. يوضح النسبوي أنه حتى الآن لم تُكتشف أي نظرية تخص الالتزام الأخلاقي يمكنها أن تثبت وجود أخلاق شاملة. ربما هذا صحيح، ولكن من الممكن اكتشاف نظرية في هذا الكتاب.

لقد حان الوقت كي نُحوِّل انتباهنا من الرأي المؤيد للنسبية الأخلاقية إلى المعارض لها. يتألف الرأي المعارض لها إلى حد كبير من الجدال بأن النسبية الأخلاقية، إن تناولناها بجدية ووصلنا إلى نتيجتها المنطقية، فسوف يمكنها أن تُدمِّر مفهوم الأخلاق كلية وتقوض فاعليتها العملية، وتجعلنا نتخلى عن كثير من الحقائق التي لا معنى لها فيما يخص الشؤون الإنسانية حتى وإن كانت مقبولة عالميًّا، وتسلب من البشر أي دافع لديهم للكفاح من أجل عالم أفضل، وتنتزع الحياة من كل مثال وطموح كانا يرفعان دائمًا من شأن الحياة الإنسانية. باختصار، فإن التهمة الموجهة إليها هي أنها تسيء إلى مشاعر الإنسان الأخلاقية.

من الممكن أن نرد على كل هذه الجدالات بأنها فلسفية فقط، وأنها تخاطب المشاعر، لكنها لا تملك حجة منطقية ولا قيمة علمية. في الوقت الحاضر لن أناقش السؤال الآتي: هل للمشاعر أي قيمة في البحث عن الحقيقة؟ أم أنه يجب تجاهلها تمامًا؟ يمكن أن نترك هذا الموضوع لموضع آخر. في الوقت الحاضر يمكننا دراسة الجدالات المضادة للنسبوي. سوف نتعرف من البداية، بوضوح على الشخصية العاطفية إلى حد ما. إن فعلنا هذا فربما سوف نتجنب خيبة الأمل وسوء الفهم. يجب على القارئ ألَّا يشعر بخيبة الأمل أو الاندهاش إن بدا له فيما سيأتي أنني مؤيد للمشاعر فقط، وليس للحقائق أو المنطق. في الحقيقة هذا ما سوف أفعله، لأنها الطريقة الوحيدة التي يمكن بها عرض الرأي المعارض للنسبوية للقارئ. يمكننا أن نحكم على كل ذلك فيما بعد. ربما نجد أن الإجراءات المنطقية والعلمية الخالصة التي سوف ترفض المشاعر -بدعوى أنها غير مناسبة- لا يمكن تطبيقها كلية على موضوع الأخلاق لأنها ترتكز على الاختلاف الشديد جدًّا بين الشعور والمعرفة. ولكن على الرغم من ذلك، فلنستمع إلى ما سيقوله المعارض للنسبوي. لا يمكن أن يكون أمرًا خاطئًا أو غير مناسب لنا أو للنسبوي نفسه أن نفهم ما يتضمنه مذهبه بطريقة النتائج العملية، وأن نفهم

كيف يتناسب مع أوامر «الشعور الأخلاقي». يمكن مناقشة جدالات أخرى ذات سمة تجريبية وعلمية محددة في فصول قادمة.

أولًا وقبل كل شيء، فإن النسبية الأخلاقية عندما تؤكد أن المعايير الأخلاقية الخاصة بمجموعات اجتماعية معينة هي الوحيدة الموجودة، فإنها في هذه الحالة تنقل لنا آراءً لا معنى لها تحاول مقارنة هذه المعايير بعضها مع بعض فيما يخص قيمتها الأخلاقية، وهذا أمر خطير جدًّا حقًّا. نحن معتادون على التفكير أن الآراء الأخلاقية لدولة ما أو مجموعة اجتماعية ما قد تكون أسمى أو أقل قيمة من تلك التي تخص أمة أخرى. على سبيل المثال نحن نعتقد أن المُثُل الأخلاقية المسيحية أكثر نبلًا من مُثُل الهمجيين في وسط أفريقيا. من المحتمل أن معظمنا قد يعتقد أن المعايير الأخلاقية الصينية أسمى من تلك التي لسكان غينيا الجديدة. باختصار فإننا عادة ما نقارن حضارة بأخرى، ونحكم على مجموعة الآراء الأخلاقية الموجودة لديهم بأنها أفضل أو أسوأ إلى حد ما. حقيقة أنه من الصعب جدًّا أن تكون هذه الأحكام عادلة، وأنها غالبًا ما تقوم على أسس سطحية متحيزة ليست لها أي علاقة بالقضية التي نفحصها الآن. السؤال هو: هل لمثل هذه الأحكام أي معنى؟ عادة ما نفترض أنها تحمل معنى.

ولكن بناء على النسبية الأخلاقية، لا يمكن أن يكون لها أي معنى، لأن النسبوي يجب أن يصر على أنه لا يوجد معيار عام يمكن تطبيقه على مختلف الحضارات التي نحكم عليها. إن مثل هذه المقارنة بين المعايير الأخلاقية تتضمن وجود معيار أسمى يمكن تطبيقه على كافة الحضارات، وأن وجود أي معيار من قبيل هذا هو تحديدًا ما ينكره النسبوي. بالنسبة للنسبوي يمكن تطبيق المعيار الأخلاقي المسيحي على المسيحيين فقط، والمعيار الأخلاقي في الصين يخصهم هم فقط، وكذلك الأمر في غينيا الجديدة.

ما هو حقيقي في المقارنات بين المعايير الأخلاقية لدى أجناس مختلفة سيكون أيضًا كذلك في المقارنات بين الأزمان المختلفة. ليس من الغريب أن نطرح أسئلة بشأن ما إن كان المعيار الأخلاقي اليوم أسمى من ذلك الذي كان موجودًا لدى أجدادنا منذ خمسمائة عام مضت. عندما نتذكر أن أجدادنا كانوا يستخدمون العبيد ويمارسون أنواعًا من التعذيب الجسماني الوحشي، ويحرقون الناس وهم أحياء، قد نميل إلى الاعتقاد أن معيارنا الأخلاقي أسمى. على أي حال نحن نفترض أن السؤال له معناه، ويجدر بنا مناقشته بطريقة عقلانية. ولكن إن كان النسبوي الأخلاقي على حق، فلا بد أن يكون كل ما نؤكده بخصوص ذلك الأمر بلا معنى تمامًا. مرة أخرى أقول إنه ليس ثمة معيار عام يمكنه أن يشكل أساسًا لأي من هذه الأحكام.

بالتالي يعني ذلك أن فكرة التقدم الأخلاقي محض وهم. إن معنى التقدم أن نرتقي من أسفل إلى أعلى، ومن أسوأ إلى أفضل، ولكن بناء على النسبية الأخلاقية لا معنى لقولنا إن معايير هذا العصر أفضل أو أسوأ من معايير العصر السابق، لأنه لا يوجد معيار عام يمكن عن طريقه أن نقيس العصرين. لذلك فمن الهراء أن نقول إن أخلاق العهد الجديد أسمى من أخلاق العهد القديم. وبهذه الطريقة فإن تصوَّر المسيح أنه كان يقدم للعالم معيارًا أخلاقيًّا أسمى من الذي كان موجودًا قبل مجيئه فهذا يعني أنه كان مخدوعًا.

هناك حقًّا طريقة واحدة يمكن بها للنسبوي الأخلاقي أن يصف الأحكام بأنها أسمى أو أدنى عندما تُطبَّق على الآراء الأخلاقية الخاصة بشعوب أو أزمان مختلفة. ما يجب عليه أن يقوله هو: «نحن نفترض أن معاييرنا هي الأفضل؛ لأنها ببساطة تخصنا». لو قلنا إن القوانين الأخلاقية في الصين أفضل من تلك الموجودة لدى آكلي لحوم البشر الأفريقيين، فما نقصده من ذلك هو أنها أفضل طبقًا لمعاييرنا، بمعنى أن المعايير الصينية تشبه معاييرنا بدرجة أكبر من المعايير الأفريقية، وبناء على ذلك فإن كلمة (أفضل) تعني أنها قريبة الصلة جدًّا بنا، وكلمة (أسوأ) تعني أنها بعيدة الصلة عنا. بذلك يصبح من الواضح أن الأحكام الخاصة بكلمة أفضل أو أسوأ في مثل هذه الحالات لا تعبر عن أي شيء حقيقي فعلًا. إنها تعطي فقط تعبيرًا عن قناعتنا التي لا أساس لها بآرائنا. باختصار إنها لا تعبر عن أي شيء سوى حبنا لذواتنا وغرورنا. ليست مثلنا الأخلاقية العليا أفضل حقًّا من مُثُل الهمجيين. إن حبنا لذواتنا يجعلنا نتوهم أنها أفضل. إن الهمجي الأفريقي لديه الحق أن يعتقد أن أخلاقه هي الأفضل تمامًا، مثل اعتقادنا أن أخلاقنا هي الأفضل. إنها وجهة نظره الراسخة تمامًا، مثل وجهة نظرنا، أو بالأحرى يمكن أن نقول إن وجهتي النظر لا أساس لهما من الصحة. من هذا المنطلق، فإن يسوع المسيح اعتقد اعتقادًا خاطئًا أن وصاياه الأخلاقية كانت أفضل من وصايا موسى، بدافع من غروره الشخصي. إن كان قد قرأ لويسترمارك وديوي لكان قد فهم أنه طالما الناس كانوا مستمرين في اعتقادهم في قانون «العين بالعين والسن بالسن» فإنه يظل صائبًا من الناحية الأخلاقية، وأنه من المستحيل أن يجعلهم يؤمنون بنظريته الغريبة هذه المتعلقة بمحبة الأعداء. من الحقيقي أن أي نظرية أخلاقية جديدة تصبح صحيحة بمجرد أن يؤمن بها الناس، لأنها ستكون المعيار المقبول لديهم. ما يعتقده الناس صحيحًا هو كذلك، ولكن إن كان يسوع المسيح، والناس الذين كانت لديهم نفس آرائه، قد احتفظوا بها لأنفسهم، لكان من الممكن للناس أن يستمروا في اعتقادهم أن الأخلاق القديمة كانت صائبة. في تلك الحالة كان من الممكن أن تظل على ذلك الحال حتى يومنا هذا، ولساعدنا ذلك على تجنب كثير من القلق واللا جدوى؛ فالتغيير الذي أحدثه يسوع المسيح كان مجرد انتقال من نسق أخلاقي إلى نسق آخر. ولأن

مجموعة الآراء الجديدة لم تكن بأي حال من الأحوال أفضل من المجموعة التي أزاحتها -فلا معنى لقولنا إنها أفضل للأسباب التي ذكرناها- فإن التغيير كان حقًّا مجرد مضيعة للوقت. بالطبع لو حاول أي شخص فيما بعد أن يُحسِّن من الآراء الأخلاقية للإنسانية سوف يهدر وقته.

لذلك على النسبوي الأخلاقي أن يتعامل مع كافة الآراء التي تقارن بين الأخلاق بطريقة من اثنتين: إما أنها لا معنى لها تمامًا، أو أنها لا تعبر عن شيء سوى غرور وحب الذات لدى الذين يقرون بها، وذلك في حالة أن تكون هذه الآراء شديدة التأثير. مطلوب منا أن نؤمن أن أسمى مُثُل أخلاقية للإنسانية ليست أفضل حقًّا من مُثُل البشامان الأسترالي[17]. إن كان الأمر كذلك، فلماذا نكافح من أجل مُثُل أسمى؟ بهذه الطريقة لا معنى لجهودنا، وكافة مُثُلنا وطموحاتنا الأخلاقية تصبح بلا معنى.

قد يقول النسبوي الأخلاقي إن الناس مخطئون في الحكم عليه. ليس صحيحًا أن يكون كل جهد مبذول من أجل تحسين الأخلاق لا جدوى منه. لو أننا اعتبرنا مثل هذا التثقيف خاص بنا، ولو أننا افترضنا أن معيار الأخلاق المقبول نظريًّا هو الأخلاق المسيحية، سنجد قطعًا مساحة للتطور والتقدم عندما نجعل ممارستنا متطابقة مع نظريتنا.

يمكن توجيه الجهد بطريقة صحيحة نحو جعل الناس متوافقين مع المعايير التي يبجلونها مهما كانت. وطبقًا للنسبية سيكون لمثل هذا الجهد معنى؛ لأنه لا يتضمن مقارنة المعايير بمعيار شامل، ولكنه سيقتصر على مقارنة الإنجازات الفعلية مع معيار معترف به ومقبول لدى مجموعة اجتماعية ما.

لا أعتقد أنه من الممكن قبول هذه الحجة؛ لأنه بمجرد أن نفهم بطريقة فعلية أن معيارنا الأخلاقي ليس أفضل من معيار الهمجيين، فلماذا يتوجب على أحد أن يتوافق معه؟ سيكون من الأسهل كثيرًا أن يتبنى معيارًا أدنى ويكرز به بمثابرة حتى يؤمن به كل واحد، وعندها يصبح صحيحًا من تلقاء نفسه. ولكن حتى إن تخلينا عن هذه النقطة، وأقررنا بأن النُّصح بممارسة ما نكرز به قد يكون له معنى، فهذا لا شأن له بالقضية التي أثرناها من قبل. سيظل الأمر حقيقيًّا إن قلنا إن يسوع المسيح كان سيبلي بلاء حسنًا إن حاول فقط أن يُقنع البشرية بأن تتواءم مع المعايير البربرية بدلًا من محاولة نشر قانون أخلاقي جديد أكثر تنويرًا بينهم. سيكون صحيحًا أن أي مصلح في المستقبل سيهدر وقته إن حاول أن يجعل الناس يتبنون مثلًا أكثر نبلًا من تلك التي ورثناها عن مصلحي الماضي.

الآن نصل إلى النقطة الثانية. سأُسلِّم جدلًا أن الأحكام التي تقارن بين الأجناس والأزمنة المختلفة فيما يخص قيمة قوانينها الأخلاقية مستحيلة

بالنسبة للنسبوي الأخلاقي، إلا أن الأحكام التي تقارن بين الأفراد الذين يعيشون داخل نفس المجموعة الاجتماعية من المحتمل أن تخضع لنفس القانون الأخلاقي الخاص بمجموعتهم. لذلك سوف يشكل ذلك معيارًا شاملًا بين هؤلاء الأفراد، ويمكن عن طريقه قياس الاثنين. نحن لا نواجه هنا -كما حدث في الحالة الأخرى- صعوبة غياب أي معيار عام للمقارنة. لذلك يجب أن يكون في استطاعة النسبوي الأخلاقي أن يقول بطريقة مفهومة إن الرئيس لينكولن كان أفضل من مجرم أو فاسد أخلاقيًّا في زمانه أو بلده، وأن يسوع المسيح كان أفضل من يهوذا الإسخريوطي.

لكن هل من الممكن أن يكون هذا القدر الضئيل من الفكر الأخلاقي ممكنًا حقًّا على أسس نسبية؟ يبدو لي أن ذلك غير ممكن؛ لأنه إن تخلت البشرية بأكملها عن معيار أخلاقي واحد، فما هي المعايير التي يمكن أن يتبنوها بدلًا منه؟ أين يجب علينا أن نرسم حدودنا؟ مع أن الإجراءات سوف تكون تعسفية جدًّا، فقد يمكننا أن نُقسِّم البشرية إلى أجناس، ونُقسِّم الأجناس إلى دول، والدول إلى قبائل، والقبائل إلى عائلات، والعائلات إلى أفراد. أين سوف نضع حدودنا الأخلاقية؟ هل يكمن معيار أخلاقي معين في جنس أو دولة أو قبيلة أو فرد ما؟ ربما تستطيع العبارة المفضلة «مجموعة اجتماعية» أن تنقذ الموقف. سوف نعلم أن كل مجموعة من هذه المجموعات لها قانونها الأخلاقي الذي يعتبر صائبًا بالنسبة لها. ولكن ما هي «المجموعة»؟ هل يمكن لأحد أن يُعرِّفها أو يوضح حدودها؟ هذا هو مكمن الغموض في نظرية النسبية الأخلاقية الذي أشرنا إليه سابقًا.

قد نعتقد أن الصعوبة هنا هي مجرد صعوبة أكاديمية في التعريف المنطقي. إن كان الأمر يقتصر على ذلك، فلا يجب أن أصر على الأمر. ولكن للغموض نتائج عملية كارثية بالنسبة للأخلاق. ليس من المحتمل أن يقول أحد إن القوانين الأخلاقية تنحصر داخل الحدود العرفية الخاصة بالتقسيمات الجغرافية للدول، وليس من المحتمل أيضًا أن تساعدنا آراء سلالة أو أمة أو دولة ما. يمكن أن نظهر السمة العملية للصعوبة بطريقة جوهرية عن طريق أسئلة معينة من قبيل: هل تُشكِّل الأمة الأمريكية مجموعة لها معيار أخلاقي واحد؟ هل يختلف المعيار الذي أسلك وفقه بعبوري القارة في قطار؟ هل لولايات الاتحاد المختلفة معايير أخلاقية مختلفة؟ ربما تكون لكل مدينة أو قرية قوانينها الأخلاقية المختلفة. قد يبدو هذا معقولًا للوهلة الأولى بدرجة كافية. إن عبارة «في روما أسلك كما يسلك أهل روما» قد تبدو قانونًا في الأخلاق كما في الآداب الاجتماعية الرسمية، ولكن هل نستطيع أن نظل هناك؟ يمكننا أن نجد مجموعات عديدة داخل القرية، وكل منها لديها مجموعة من الآراء الخاصة بها. لماذا يجب على كل هذه المجموعات ألَّا تزعم أنها مرتبطة بمعاييرها الأخلاقية الخاصة والغريبة؟ إذا حدث ذلك، فلماذا يجب

على عصابات شيكاغو ألّا يطالبوا بتشكيل مجموعة لها أخلاقها الخاصة بها، حتى ينظر الناس إلى جرائم القتل والفجور هناك على أنها أمر صائب طبقًا للمعيار الوحيد الذي يمكن تطبيقه عليها بصورة شرعية؟ إن كانت الإجابة هي أن الدولة لن تتحمل ذلك، فهذا أمر ممكن. ولكن هذا يعني أن نضع أساس الصلاح في يد قوة الأغلبية المسيطرة. في هذه الحالة من يكن الأقوى هو المحق مهما كانت أفكاره وأفعاله فظيعة. وإن لم نستطع أن نحرم أي مجموعة من الناس من حقها في أن تكون لها أخلاقها الخاصة بها، أليس من الواضح إذَنْ أننا لا نستطيع أن نحرم الفرد من هذا الحق؟ بناء على هذا الرأي يستطيع كل فرد، رجلًا كان أو امرأة، أن يؤسس حقًّا لا يُنقض ولا يستطيع أي معيار آخر أن يحكم عليه، إلا معياره أو معيارها.

إذا كانت هذه المجالات صحيحة، فلا يستطيع النسبوي الأخلاقي حقًّا أن يزعم وجود معيار أخلاقي في أي مكان ملزم لأي فرد ضد إرادته. لا يستطيع أن يزعم وجود معيار عام بين الأفراد حتى في داخل المجموعة الاجتماعية الواحدة. إن كان الأمر كذلك، فحتى الآراء المتعلقة بأن شخصًا ما أفضل أخلاقيًّا من آخر تصبح لا معنى لها. هكذا تتلاشى كل عمليات التقييم الأخلاقي الممكنة. ما من شيء يمنع كل شخص أن يكون قانونًا لنفسه. ستكون النتيجة محض فوضى أخلاقية، وانهيار لكل المعايير المؤثرة.

فيما يتعلق بصعوبة تعريف المجموعة الاجتماعية، فربما يُقدِّم النسبوي الاقتراح الآتي: قد يقول إنه إن اعترفنا باستحالة أو صعوبة تعريف المجموعة من الناحية الجغرافية أو القومية أو الإقليمية، فما زال من الممكن أن نعرفها منطقيًّا. ببساطة سوف نُعرِّف المجموعة الأخلاقية على أنها أي مجموعة من الأشخاص -سواء كانوا يعيشون معًا في مكان واحد أو مشتتين في أماكن كثيرة من الكرة الأرضية- يعترفون بمعيار أخلاقي واحد. عادة ما سوف نجد في كل بقعة مجموعات متماثلة بحكم العادة. الناس في دولة ما، أو على الأقل في قرية ما يميلون إلى التفكير بنفس الطريقة. لكن من الناحية النظرية فإن أعضاء المجموعة الأخلاقية التي تم تعريفها قد يكونوا مشتتين في كل أنحاء الكرة الأرضية. على الرغم من ذلك، سوف يكون من الممكن الآن أن نقول عبارات لها معنى عن التأثير الناتج من حقيقة أن الفرد أسمى أو أسوأ أخلاقيًّا من غيره ما دام نحن ملتزمين بالمجموعة الأخلاقية التي قمنا بتعريفها. سيكون المعيار العام لأفراد المجموعة الأخلاقية هو الاعتقاد أو المعتقدات الأخلاقية التي تُشكِّل الصفة المُحدِّدة للمجموعة. عن طريق هذا المعيار العام يمكن الحكم عليهم أو مقارنتهم بعضهم ببعض. لذلك ليس من الحقيقي أن النسبية الأخلاقية تجعل بالضرورة كل هذه الآراء الخاصة بالمقارنة الأخلاقية بين الأفراد بلا معنى.

أعترف بمنطقية هذا الطرح. من الناحية النظرية يمكن بهذه الطريقة أن نعطي لآراء المقارنة معنى، ومع ذلك هناك اعتراضات شديدة جدًّا على هذا الاقتراح. في المقام الأول فإن هذا بالتأكيد ليس ما يقصده النسبوي بوجهة نظره. إنه لا يتحدث أبدًا عما يخص المجموعات الأخلاقية التي قمنا بتعريفها بهذه الطريقة المنطقية الخالصة. إنه يتحدث عن المجموعات الاجتماعية الفعلية والدول والقبائل أو أي نوع من المجتمعات الموجودة تاريخيًّا. نحن نعلم أن التقاليد الأخلاقية التي كانت تخص أهل أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد كانت هي المعايير الوحيدة الفعَّالة بالنسبة لهم، وأن التقاليد التي تخص الهوتنتوت[18] اليوم هي المعايير الفعَّالة بالنسبة لهم... إلخ. إن الطرح الذي نتأمل فيه الآن يُزيد من صعوبة قانون النسبية. عندما يُقال إن المجموعة الأخلاقية المنطقية تكون على الأقل متطابقة مع مجموعة ما إقليمية أو اجتماعية؛ لأن الناس الذين يعيشون معًا يرغبون في التشارك معًا في نفس الآراء الأخلاقية، أستطيع أن أجيب على ذلك بأنني أنكر حقيقة هذا الأمر. قد تنجح كل أنواع الآراء الأخلاقية المختلفة في نفس المجموعة الاجتماعية. هذه هي نقطة الاعتراض الثاني على الطرح الحالي للنسبوي.

ينص الاعتراض الثاني على أن المعيار المقترح سوف يكون عديم الفائدة من الناحية العملية، فكيف أستطيع أن أعرف أن شخصين أود أن أعقد مقارنة بينهما ينتميان إلى نفس المجموعة الأخلاقية أم لا؟ أود أن أقول إن المسيح كان أنبل أخلاقيًّا من يهوذا الإسخريوطي. إذا لم يستطع النسبوي الإقرار بذلك، فمن الممكن أن تثير عقيدته اشمئزازنا منها. لكني لا أستطيع أن أقول ذلك إن لم أكن متيقنًا من أن المسيح ويهوذا قد حظيا بنفس المُثُل الأخلاقية. ولكن هل كانت لديهما فعلًا المُثُل نفسها؟ بالنسبة لي يتوجب عليَّ الاعتقاد أنه من المؤكد أنهما لم يحظيا بنفس المُثُل الأخلاقية. ربما يكون يهوذا قد أبدى ولاءه بطريقة ما لتعاليم سيده الأخلاقية، وربما كان مخلصًا إلى حد ما، ولكن يبدو أنه من غير المصدق أن يكون يهوذا قد استطاع حقًّا أن يجعل من تلك التعاليم نبراسًا لسلوكه العقلي والأخلاقي، أو حتى كان باستطاعته أن يفهمها بصورة فعَّالة. بناء على ذلك، فإن الرأي القائل إن المسيح كان أفضل من يهوذا ليس له معنى على الإطلاق. من المؤكد أن العصابات في شيكاغو ليس لديهم نفس الآراء الأخلاقية الموجودة لدى الرئيس روزفلت، إن كان من الممكن أصلًا أن نعزو إليهم أي آراء أخلاقية. ولهذا فإن التفكير في إجراء مقارنة أخلاقية بين الرئيس والعصابات سوف يكون بلا معنى. أعتقد من الصواب أن نقول إنه حيثما يظهر اختلاف كبير جدًّا في ممارسة الأخلاق بين الناس، فمن المؤكد أن هناك اختلافًا كبيرًا في العقيدة الأخلاقية. ولا نستطيع في مثل هذه الحالة أن نعقد مقارنات أخلاقية لها معنى، وذلك بناء على

الأساس النسبي المقترح. لذلك لا نستطيع القول إن هذا الاقتراح يؤيد طرح النسبوي الأخلاقي.

ولكن حتى إن افترضنا أن صعوبة تعريف المجموعات الأخلاقية قد تم التغلب عليها، فإن صعوبة أخرى تفرض نفسها أمامنا. لنفترض أن رأينا قد استقر الآن على حدود المجموعة الاجتماعية التي من خلالها يكون للمعيار الأخلاقي فاعلية، ولنفترض أن هذه المجموعة هي مجتمع موجود بالفعل، قبيلة كانت أو دولة، وذلك مثلما يفعل النسبويون دائمًا، فكيف نعرف حينئذ ماهية المعيار الأخلاقي داخل تلك الجماعة، وكيف يمكن لأحد أن يعرفه؟ وكيف يمكن حتى لأحد أعضاء المجموعة أن يعرفه؟ من المؤكد أنه سوف تكون هناك اختلافات كبيرة في الرأي داخل المجموعة بالنسبة لما هو صائب وما هو غير ذلك، وسيكون ذلك حقيقيًّا على الأقل بين أفراد الشعوب المتقدمة. من هو صاحب الرأي الذي يجب أن يتخذوه كممثل للتعبير عن المعيار الأخلاقي للمجموعة؟ علينا أن نأخذ إما برأي الأغلبية داخل المجموعة أو رأي الأقلية. عندما نعتمد على آراء الأغلبية ستكون النتائج كارثية. حيثما تظهر بين شعب من الشعوب فرقة صغيرة من النخبة، أو حتى رجل واحد، تعمل من أجل تأسيس مُثُل أكثر سموًّا ونبلًا من تلك التي اتفقت عليها المجموعة بشكل عام، فإننا في هذه الحالة سنكون مجبرين على أن نعتبر غالبية هذا الشعب في ذلك الوقت على حق، وأن المصلحين مخطئون، وأنهم يكرزون بما هو غير أخلاقي. سيكون علينا أن نؤكد على سبيل المثال أن المسيح كان يعظ اليهود بتعاليم غير أخلاقية. سيكون على الصلاح الأخلاقي أن يساوي دائمًا بين ما هو ليس طيبًا للغاية مع ما هو دنيء وخسيس بدرجة قاطعة. من ناحية أخرى إن قلنا إنه يجب على المعيار الأخلاقي للمجموعة أن يكون معادلًا للآراء الأخلاقية لأقلية ما. حينئذ سنسأل: من تكون هذه الأقلية؟ لا يمكننا الإجابة أنها الأقلية التي تتكون من أفضل وأرفع الناس ثقافة في المجموعة. سوف يدخلنا هذا في حلقة مفرغة. ما هو المعيار الذي نحكم به أن هؤلاء الأفراد هم الأفضل والأرفع ثقافة؟ لا يوجد مبدأ نستطيع عن طريقه أن نختار به الأقلية الصحيحة. هذا يعني أننا ليس لدينا أي حق منطقي نقاوم به دعوى عصابات شيكاغو أن ممارساتهم تمثل أرفع مستويات الأخلاق الأمريكية إن كان لمثل هذا الزعم وجود من الأساس. هذا يعني في النهاية أن الفرد ليس ملزمًا بأي معيار سوى معياره الشخصي.

إن النسبويين الأخلاقيين التجريبيين عظماء. إنهم يخبروننا أننا يمكننا اكتشاف ماهية المعيار الأخلاقي الحقيقي لأي مجموعة بدراسة أساس الآراء والتقاليد الأخلاقية لتلك المجموعة. ولكن هل سيخبروننا عندما يتوصلون إلى هذا الأساس، كيف يمكنهم الإقرار بأن أحد هذه الآراء الأخلاقية الكثيرة هو الصحيح قطعًا؟ ستكون لديهم القدرة إلى حد ما على القيام بهذا بالنسبة

لأهل جزر ميلانيزيا[19] الذين يستقون منهم بشكل واضح كل الدروس الخاصة بطبيعة الأخلاق. ولكن من المؤكد أنهم لن يستطيعوا فعل ذلك مع الشعوب المتقدمة التي تُعلِّم أعضاءها أن يفكروا بأنفسهم ويتمتعوا بآراء كثيرة مختلفة. لا يستطيعوا أن يفعلوا ذلك إن لم يقبلوا الرأي المفجع الذي يُقر بأن الرأي الأخلاقي الذي لدى الأغلبية هو دائمًا الصحيح. مرة أخرى نواجه النتيجة ذاتها، التي مفادها أن الرأي الأخلاقي لأي شخص داخل مجموعة اجتماعية معينة يعادل رأي أي شخص آخر، وأنه يجب الحكم على كل إنسان طبقًا لمعاييره الشخصية.

أخيرًا ليست النسبية الأخلاقية كارثية في نتائجها كنظرية أخلاقية، لكنها دون شك تميل إلى أن تكون كارثية في تأثيرها على السلوك العملي. إذا اعتقد الناس حقًّا أن كافة المعايير متعادلة تمامًا، فسوف يستنتجون إذَنْ أن معيارهم الأخلاقي لا يتميز بشيء خاص. حينئذ قد ينصرفون إلى معيار أدنى وأسهل. في الحقيقة قد يكون من الممكن أن نتمسك لفترة برأي نظري معين، وأن نسلك طبقًا لآخر، ولكن الآراء -حتى الفلسفية منها- ليست عديمة التأثير لدرجة أن تظل موجودة في العقل إلى الأبد بلا فائدة. في النهاية سوف تنتقل إلى مستوى الممارسة. سوف تُفعِّل من نفسها.

يقول ويسترمارك عن السمة الخطيرة المفترضة في النسبية الأخلاقية: «بدلًا من أن تُشكِّل الذاتية الأخلاقية خطرًا على الأخلاق من المحتمل أن تصبح سمة. لو اقتنع الناس أنه ما من معيار أخلاقي مطلق، ربما يكونون أكثر تسامحًا من ناحية، ومن ناحية أخرى يكونون أكثر دقة في أحكامهم»[20]. من المؤكد أنه إن اعتقدنا أن كافة المعايير الأخلاقية متعادلة، فمن المحتمل أن نصبح أكثر تسامحًا. سوف نتسامح مع حرق الأرامل والذبائح البشرية وتناول لحوم البشر، وكذلك العبودية والابتلاء بالعذاب الجسدي، أو أي شيء آخر من هذه الأفعال البغيضة التي لاقت ولا تزال تلقى استحسانًا من وقت لآخر من قِبل أحد المُثُل الأخلاقية. ليس هذا هو نوع التسامح الذي نريده، وأنا لا أعتقد أن تهذيبه يمكن أن يعود بالنفع على الأخلاق.

هذه هي الجدالات الأساسية التي يثيرها المعارضون للنسبية الأخلاقية. ربما في النهاية يسعون إلى تشخيص للحالات الموجودة في أيامنا التي يُنسب إليها ظهور النسبية الأخلاقية. سيكون التشخيص إلى حد ما كما يلي:

ربما لسبب ما طيب قد هجرنا نبؤات الماضي. كل عصر يقوم بذلك قطعًا، ولكن في حالتنا هذه، يبدو أن ما من أحد منا يدرك إلى أين يتجه. إننا لا نعرف ما الذي نضعه بدلًا مما قد تلاشى. ما الذي يجب أن نهدف إليه نحن الشعوب المتحضرة؟ ما المثال الأخلاقي الذي يجب أن نحوزه؟ ما الصواب وما الخطأ؟ ما الجمال وما القبح؟ لا أحد يعرف على وجه الخصوص. نحن

نندفع بيأس إلى هذا الاتجاه أو ذلك، ولا نعرف أين نتوقف أو إلى أين نحن ذاهبون.

بالطبع هناك آلاف يهتفون مشيرين إلى الاتجاه المنشود، لكنهم يغطون على أصوات بعضهم بعضًا، ويناقض بعضهم بعضًا، والنتيجة هي مجرد ضجيج. يتسبب هذا الارتباك في تسلل موجة تدريجية من الإلحاد واليأس إلينا. ولأن أحدًا لا يعرف ما الحقيقة، فسوف ننكر وجود أي حقيقة. ولأن لا أحد يعرف ما الصائب، فسوف ننكر وجود أي شيء صائب، ولأن أحدًا لا يعرف ما الجميل، سوف ننكر وجود أي جمال، أو على الأقل سوف نقول إن ما يعتقده الناس حقيقيًّا في عصر أو إقليم أو مجتمع معين، هو كذلك بالنسبة لهم، وأن ما يعتبرونه صوابًا أخلاقيًّا هو كذلك بالنسبة لهم، وما هو جميل هو كذلك بالنسبة لهم. ليس هناك معيار عام وموضوعي في كل ذلك. ولأن كل الأصوات تناقض بعضها بعضًا، لذا يتوجب أن تكون جميعها متعادلة دون أي اختلاف.

تنشأ هذه القوانين عن الخلل الفعلي لعصرنا. عندما نستخدم مفاهيم مجردة قائمة على فلسفة ما للتعبير عن روح الهزيمة واليأس السائدة في عصرنا، يُطلق على هذا: النسبية، النسبية الأخلاقية، النسبية الجمالية، نسبية الحقيقة. إن النسبية الأخلاقية هي ببساطة انهزام للأخلاق.

سوف يستمر التشخيص. ربما سوف يخبرنا أن التشاؤم الحالي بالنسبة لمستقبلنا غير مبرر، ولكن دون شك هناك شعور منتشر للغاية أن حضارتنا تهبط صوب الهاوية. إن كان هذا حقيقيًّا، وإذا لم يظهر شيء من شأنه أن يوقف هذا الهبوط الأرعن، ربما يسعى أحد المؤرخين في المستقبل إلى تفسير الأسباب. بالطبع سوف نجد أسبابًا عديدة ومعقدة جدًّا. يجب على المرء ألَّا يبالغ في الأهمية النسبية لأي من هذه الأسباب، ولكن من الصعب أن نشك في أن مؤرخ المستقبل سوف يدرج -في مكان ما في قائمته- فشل الناس من جيلنا في أن يتمسكوا بفكرة نسق أخلاقي ثابت، ولو حتى نسبيًّا. سوف يستشهد بذلك الضعف في الفهم العقلي والأخلاقي الذي أدى بهم إلى أن يتستروا بوهن على الاعتقاد بأنه ما من هدف أخلاقي واحد أفضل حقًّا من الآخر، وأن كل ما يُسلِّمون به هو الحسن والحقيقي. هذا يعني أنه سوف يقول قطعًا إن الناس توقفوا بيأس عن الكفاح من أجل الوصول إلى الحقيقة الأخلاقية. تعيش الحضارة عبر كفاحها المتزايد. من يشعر باليأس ويتوقف عن الكفاح -سواء كان فردًا أو حضارة كاملة- هو بالفعل ميت في داخله.

أين وقف فلاسفة عصرنا؟ إنهم هم أيضًا يهتفون بأمور كثيرة كما هو واضح. ولكن أولئك الذين يكرزون بأنواع النسبية المختلفة قد يحملون على عاتقهم حملًا ثقيلًا من المسؤولية. لقد جعلوا من أنفسهم مساعدين ومُحرضين على الموت، وذلك بتشكيلهم روح الهزيمة الخاص بعصرهم

وبطريقة مجردة. إنهم يحقنون أوردة الحضارة بالسُّم. قد يكون تأثيرهم على الأمور العملية صغيرًا، لكنه يشير إلى شيء ما. لقد فشلوا في القيام بمنع حركة المد والجزر حتى ولو بقدر ضئيل. لقد فشلوا في القيام بما فعله أفلاطون من أجل الناس في زمانه؛ أي أن يجدوا على الأقل طريقة للخروج من الارتباك العقلي السائد في ذلك الوقت.

قد نستطيع الآن أن نوجز الانتقادات التي لحقت بالنسبية الأخلاقية. طبقًا لمعارضي النسبوي فإنهم يعتقدون أن عقيدة النسبوي تتضمن من الناحية المنطقية ما يلي:

كل الآراء التي تصدر حكمًا يقضي بأن المعايير الأخلاقية لحضارة ما أسمى أو أدنى من معايير حضارة أخرى، إما أنها بلا معنى، أو أنها لا تعبر عن شيء سوى قناعة الشخص الذي يصدر الحكم، والتي لا أساس لها من الصحة.

كل الآراء التي تصدر حكمًا تقضي أن المعايير الأخلاقية في عصر ما أسمى أو أدنى من التي تنتمي لعصر آخر، إما أن تكون بلا معنى، أو أنها تعبر فقط عن قناعة ذاتية.

فكرة التقدم في المُثُل الأخلاقية (كما هو واضح من الممارسة الأخلاقية) لا معنى لها.

لا فائدة تعود على الناس من السعي خلف مُثُل أخلاقية أسمى من تلك الموجودة لديهم بالفعل.

عادة ما لا يكون هناك معنى للحكم بأن أي مخلوق إنساني أسمى أو أدنى أخلاقيًّا من الآخر، على سبيل المثال لا معنى للقول إن المسيح كان أفضل من يهوذا. من الممكن أن يكون لهذه الأحكام معنى إن استطاع المرء التأكد من أن الشخصين الذين تُعقد بينهما المقارنة متمسكان بنفس المعتقدات الأخلاقية. من الناحية العملية لا يستطيع المرء أبدًا أن يتيقن من ذلك. عادة ما يكون متيقنًا من النقيض.

أعتقد أن من يعارضون النسبوي على حق في جدالهم بأن النسبية الأخلاقية تتضمن هذه النتائج. وماذا بعد؟ لنفترض أن النسبوي يقبل هذه الاستنتاجات الخاصة بمعتقده، ويؤكد أنها حقيقية، وهذا ما يتوجب عليه أن يفعله إن كان جريئًا وصادقًا، مع أن النسبوي الأكثر ضعفًا من المحتمل أن ينسحب من محاولة انتقاده على هذه الاستنتاجات، وأن يؤكد أنه تمت إساءة فهمه. كيف يستطيع معارض النسبوي أن يتعامل مع خصمه الجريء بدرجة تكفي أن يكونا معًا على أساس واحد من الفهم؟ أعتقد أنه ليس من الممكن أن نقدم إجابة كاملة لهذا السؤال إلا بعد تحليل طويل وصعب. إن الأهداف

الرئيسة لهذا الكتاب هي التوصل إلى هذه الإجابة كاملة. على أي حالٍ من المحتمل في الوقت الحالي أن يجيب معارض النسبوي ببساطة قائلًا إنه يرفض هذه النتائج لأنها تثير اشمئزاز حسه الأخلاقي. سيقول إن هذه النتائج تُقوِّض فكرة الأخلاق بأكملها، وتجعل المسعى الأخلاقي بلا معنى. تستطيع هذه النتائج أن تُدمِّر كل جذور الطموح الأخلاقي. لهذا فهي غير مقبولة من أي فرد لديه أقل درجة من الحس الأخلاقي. هذا هو السبب الذي جعلني أقول من قبل إن جدالات المعارضين للنسبوي تخاطب في الحقيقة الشعور أكثر من الحقائق أو المنطق. كما ذكرنا من قبل، إن كان النسبوي واقعيًّا بدرجة كافية يمكنه أن يجيب دائمًا أن مجرد الميل إلى المشاعر سواء كان أخلاقيًّا أم غير ذلك، ليس له أي قوة أو قيمة علمية.

أعتقد الآن أنه سوف يتوجب علينا أن نقر أن المجادلات التي تتأسس على المشاعر لا يمكن أبدًا أن تكون مقنعة وكافية تمامًا للعالِم أو الفيلسوف. كي تكون فيلسوفًا يعني أن تحيا حياة العقل. الفلسفة إما أن تكون عقلانية أو أن تكون محض هراء. يجب أن تكون نتائجها قائمة على اعتبارات عقلانية في تحليلها الأخير. يجب أن تتحمل الفحص المنطقي واختبار الحقائق. الأخذ بأي رأي آخر يعني أن نتخلى عن معيار الفلسفة. إن كان من الواجب أن نرفض النسبية الأخلاقية -في حالة القيام بمحاولة تأسيس أي نوع من الأخلاق الشاملة- فسيكون من الواجب أن نُقدِّم دليلًا آخر يختلف عن ذلك الدليل المتاح من قِبَل مشاعرنا الأخلاقية المجردة. لذلك فإن موقف المناهضين للنسبية -كما ظهر في الجدال السابق- بعيد جدًّا عن أن يكون مقنعًا.

لكن إن اعترفنا بكل ذلك، فهذا لا يعني الاعتراف بإمكانية تنحية المشاعر الإنسانية جانبًا بازدراء، كما لو أنها ليست لديها أي قيمة أو أهمية في عملية البحث عن المعرفة. هذا بعيد جدًّا عن الواقع. هناك بعض الفئات -وربما غالبية الناس- يتوصلون من خلال بصيرتهم وسرعة إدراكهم إلى رؤية عن الحقيقة الأخلاقية، قد تكون مختفية عن أولئك الذين يعتمدون بدرجة كبيرة على ما يُسمَّى: «الطريقة العلمية». لا أقصد إثارة النزاع القديم الأحمق بين البديهة والعقل مرة أخرى. ليس لدى الإنسان عضو حدسي منفصل خارق للطبيعة، أو نوع من العين الخارقة تُمكِّنه من مناقضة عقله. ليس لدينا نوعان من الحقيقة يناقضان بعضهما البعض، ولكن مناصري فكرة البديهة -المحرفة والمُبالغ فيها والتي تبدو رائعة دائمًا- يزعمون وجود هذا النوع على الأقل من الحقيقة التي مفادها أن الناس غالبًا ما يشعرون على نحو غامض في أعماق شخصيتهم بحقيقة لا يمكن التعبير عنها؛ لأنها لم تصعد بعد إلى سطح الوعي، وقد تبدو أنها لا يمكن وصفها، وذلك لقصور اللغة في التعبير عنها بنجاح. في النهاية يجب على هذه التبصرات العميقة، تلك التكهنات المجردة بالحقيقة،

أن تكون قادرة على التشكل داخل إطار عقلاني. يجب أن تكون قادرة على الدفاع العقلاني، وإلا لن يمكننا اعتبارها حقائق.

أحيانًا ما تكون هذه المشاعر الغريزية الموجودة عند الناس تجاه الحقيقة أكثر حكمة من تلك التي تخص المنطق والعلم؛ لأنها من الناحية البيولوجية أقدم جدًّا، ومُختبرة بدرجة أكبر من الأخيرة التي اكتسبها الجنس البشري منذ فترة قصيرة. هذا هو الحال مع الأمور التي تخص الحياة البشرية بعمق، مثلما ما يختص بالقيمة والأخلاق وتدبير الحياة. قد نُبدي ثقتنا في العالم في الأمور التي تخص الحقيقة الفيزيائية الخالصة والكيمياء والأحياء والفلك. في الحقيقة سوف نكون أغبياء إن وثقنا في أي شخص آخر. أما في الأمور التي تخص القيم الإنسانية، فالإنسانية بوجه عام لها غرائز ثابتة. من المحتمل أن تكون هذه الغرائز أو المشاعر غامضة، وغير واضحة، ولكن من الأفضل أن تكون صحيحة حتى ولو بغموض عن أن تكون خاطئة ومحددة. الحكيم سوف يُصغي لمشاعر الإنسانية، ويسعى إلى اكتشاف الحقيقة الكامنة بداخلها، التي تمنحها حيويتها، أو على الأقل سوف يعتبرها بمثابة ناقوس خطر لو أن نظرياته انتُهِكت حرمتها بدرجة خطيرة. هذا أمر سليم فيما يتعلق بالميل القديم صوب حقائق الوعي الأخلاقي، التي اعتاد فلاسفة الجيل السابق تشكيلها. لقد عرفوا أنه إن حدث وانتَهكت أي نظرية أخلاقية حرمة البديهة الأخلاقية للبشرية وأهانتها، فمن المحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى شيء ما خاطئ. بهذه الطريقة كانوا أكثر حكمة من أولئك الذين على استعداد دائم لتجاهل أعمق قناعات الإنسانية أو السخرية منها.

لقد قمنا الآن باختصار شديد بمراجعة جدالات كلا الجانبين. ليس بمقدورنا الآن أن نتوصل إلى أي نتائج محددة، ولكن هناك نتائج مؤكدة وبسيطة جدًّا تجريبية يبدو أنها تنشأ عبر المناقشة، ويمكن الآن أن نشير إليها:

أولًا: سيتم رفض الإطلاقية الأخلاقية. إن مجادلات النسبوي الأخلاقي لا توضح بشكل جازم دعواهم المفضلة لديهم التي مفادها أنه ما من قانون أخلاقي شامل يمكن تطبيقه على كل البشر. لكنهم يبرهنون على أن الأخلاق متصلة بالاحتياجات البشرية، وليس لها أي معنى عندما تنفصل عن متطلبات البشر. إنهم يبرهنون على أنه لا يمكن أن يوجد شيء يُدعى بالأمر المطلق الحتمي. يجب أن تكون كل الأوامر افتراضية، أما إذا كان البشر في حاجة إلى تحقيق غايات معينة، فحينئذ يتوجب عليهم أن يفعلوا كذا وكذا، وبغض النظر عن الحاجة إلى تحقيق الغايات فإن كلمة «يجب» ليس لها معنى. لذلك لم يعد من الممكن أن نعتبر الأخلاق قانونًا للكون بأكمله مثل الآراء الرياضية، أو قوانين المنطق التي نعتبرها قوانين الكون. ليس لدينا أي سبب يجعلنا نفترض أن القانون الأخلاقي يكون صالحًا على كوكب المريخ، تمامًا مثل أن 2+2=4، أو أنه يربط بين كافة المخلوقات العاقلة في كل مكان. إن الكائنات الموجودة

على كوكب المريخ، أو حتى أناس المستقبل الأكثر سموًّا، قد تكون لديهم أخلاق مختلفة تمامًا عن أخلاقنا؛ لأنه من الممكن أن تكون طبيعتهم واحتياجاتهم مختلفة. إن أخلاقنا البشرية متصلة بطبيعة البشر.

ثانيًا: إن موقف النسبية الأخلاقية لا يزال غير واضح. يمكننا أن نقبل رأيها الذي مفاده أن الأخلاق متصلة بطبيعة البشر بوجه عام. ولكن مفهومها الخاص بها هو أن الأخلاق متصلة بالطبيعة الخاصة بكل مجموعة اجتماعية مختلفة. ينتج عن ذلك أنه ما من أخلاق يمكن أن نُطبِّقها على كل المخلوقات الإنسانية. في الحقيقة هذا ما يفهمه الناس بوجه عام من كلمة «النسبية الأخلاقية». الآن لا يوجد جدال أدلى به معارض النسبية يستطيع أن يوضِّح بدرجة قاطعة أن هذا غير حقيقي؛ لأن كل ما توصلوا إليه هو أنه يمكنهم استخراج نتائج من رأي النسبوي الأخلاقي تتناقض مع مشاعرنا الأخلاقية الذاتية. لم يتضح أنها تتناقض مع أي حقائق موضوعية يمكن إثباتها تجريبيًّا. سيكون هذا ضروريًّا إن كان علينا أن نحصل على توضيح قاطع بأن النسبية الأخلاقية غير صحيحة. إن المشاعر التي تسيء إليها النسبية قد تكون مجرد عواطف ذاتية غير عقلانية، وليس لها أي تأثير على أي حقيقة موضوعية، وليس لها أي قوة علمية أو فلسفية. لذلك إذا اقترح المعارض للنسبوي تشجيع الإيمان بأي نوع من الأخلاق الشاملة، سوف يكون مضطرًّا أن يجد لها أساسًا حقيقيًّا أكثر صلابة بدرجة أكبر من ذلك الذي تقدمه المشاعر الأخلاقية. هذا تحدٍّ يجب على المؤمنين بالأخلاق الشاملة أن يقبلوه.

أكثر شيء يمكن تشجيعه في الوقت الحاضر في صالح مجادلات معارضي النسبية الأخلاقية، هو أنه ليس من الحكمة تمامًا أن نتجاهل المشاعر الإنسانية الطبيعية وندهسها. «الشعور» كلمة ملتبسة تُستخدم كي تخفي أشياء كثيرة. قد تكون بعض المشاعر غير عقلانية، والبعض الآخر عقلانية. ما يُطلق عليها «مشاعر» بطريقة ملتبسة أحيانًا ما تكون غريزية، ودون شك تمثل إدراكًا مشوشًا للحقيقة. يميل التجريبي الراديكالي إلى تجميع الخبرات المختلفة مثل الغضب والغيرة من جهة والتي هي مشاعر حقيقية، ومن جهة أخرى يجمع بديهيات الناس المبهمة عن الحقيقة، ويرفق كليهما بازدراء باعتبارهما مجرد عواطف. إن النفور الشديد الذي تشعر به العقول الأخلاقية من النتائج التي يصل إليها النسبوي الأخلاقي قد يكون مبنيًّا على إدراك خاطئ للحقيقة الأصيلة. يجب أن نعتبر أن تناقض النسبية الأخلاقية الأخرق مع الشعور الأخلاقي على الأقل يمثل ناقوس خطر.

سوف أختم هذا الفصل بالإشارة إلى الخطوط العامة للرأي الذي سوف أتبناه. سوف أرفض الإطلاقية الأخلاقية وكذلك النسبية الأخلاقية. سأحاول أن أوضِّح أن الأخلاق نسبية بمعنى أنها متصلة باحتياجات الطبيعة البشرية الشاملة، لكنها ليست مرتبطة باحتياجات معينة في دول أو أزمنة أو

مجموعات اجتماعية مختلفة. بناء على ذلك فإنها لا تختلف من مكان إلى آخر، أو من زمان للآخر. الأخلاق شاملة، لكنها ليست مطلقة. لقد استعملت حتى الآن العبارتين: «أخلاق مطلقة» - «أخلاق شاملة» كعبارتين مترادفتين بطريقة عملية. لكن حان الوقت للتمييز بينهما. أقصد بعبارة «أخلاق مطلقة» أنها صالحة في المستقبل، ومستقلة عن كل الظروف مهما كانت، وأنها تماثل قوانين المنطق وعلم الرياضيات الحقيقية دائمًا، ويمكن أن تُطبَّق على كل المخلوقات العاقلة، حتى وإن تم إبادة الجنس البشري. إني أرفض تمامًا مثل هذه الأخلاق بكل تطبيقاتها السامية غير التجريبية. أما بالنسبة لعبارة «الأخلاق الشاملة»، فأنا أقصد الأخلاق التي لا تنطبق فقط على جنس أو آخر، يعيش في هذا العصر أو في عصر آخر، لكنها تنطبق على كل البشرية في كل العصور. سأحاول أن أوضح أن مثل هذه الأخلاق موجودة. سأحاول أن أوضح أيضًا أن هذا لا يتضمن الاستنتاجات غير المرغوب فيها، التي تلجأ إليها النسبية الأخلاقية، ولا تتسبب في أي إضرار بمشاعر الناس الأخلاقية لكنها ترضيها.

سوف أقبل تحدي التجريبي الخاص بالحصول على أساس تجريبي حقيقي لهذا المفهوم. هذا يعني أنني سوف أكون مضطرًّا إلى أن أجد الدليل على وجود هذا الأساس وصلاحيته، بغض النظر عن المشاعر التي بنى عليها المعارض للنسبوي دعواه. من المفترض أن التجريبية الراديكالية تتضمن الاعتراف بالنسبية الأخلاقية من قبل بعض مؤيديها[21]. إن هدفي كتجريبي راديكالي هو أن أوضِّح أن هذا ليس حقيقيًّا، وأنه من الممكن أن تكون تجريبيًّا صالحًا دون تدمير معتقدات الناس الأخلاقية.

سوف يدفعنا البحث إلى محاولة الإجابة عن الأسئلة الثلاثة الآتية:

ما القانون الأخلاقي الشامل؟ ما محتواه الفعلي؟ ما أوامره باختصار؟

بأي معنى يكون هذا القانون شاملًا، وكيف يمكن توضيح أن شموليته تتفق مع الأكثرية الفعلية من القوانين الأخلاقية في العالم؟

ما أساس هذه الأخلاق، وما أساس الالتزام الذي تتضمنه؟ وكيف يمكن أن نُوضِّح أن كلمة «يجب» الشاملة التي تتضمنها هذه الأخلاق لها معنى من الناحية التجريبية؟

سوف أتناول هذه الأسئلة الثلاثة بحسب ترتيبها. السؤال الأول هو أكثرها تعقيدًا، وسوف نتناوله في فصول كثيرة. لذلك يجب على القارئ أن يُرجئ حكمه إن كان يميل إلى الصراخ قائلًا: «نعم! ولكن هذه الأخلاق التي تتحدثون عنها، والتي قد تكون أخلاقنا ليست قطعًا مقبولة من قِبل الناس». يجب عليه أن يتوقع أننا سوف نُنَحِّي جانبًا الآن كلًّا من مشكلة شمولية الأخلاق ووجود أساس للالتزام الأخلاقي. سوف نتناولهما في الوقت المناسب.

* * *

مجال الأخلاق الواسع

سوف يكون من المناسب لبحثنا أن نستفسر عن إن كان مجال الأخلاق واسعًا أم ضيقًا؟ وعن إن كان يشمل الحياة كلها أم جزءًا محددًا منها فقط؟ كان من الشائع جدًّا أن نُميِّز بين ما هو نظري وبين ما هو عملي، وأن نفكر في الأخلاق إما فيها برمتها أو بصفة مبدئية فيما يتعلق منها بالسلوك العملي. لكن إن اعتبرنا أن هذا التمييز صالح، فهل يكفي؟ هل يجب أن نعتبر كل الأنشطة العملية أو بعضًا منها موضوعات تندرج في مجال الأخلاق؟

الرأي القائل إن الأخلاق تشمل الحياة كلها حقيقي بدرجة واضحة. من الناحية العملية كل فعل بشري له -أو قد تكون له- ناحية أخلاقية. وبسبب أن آثار ما نفعله تتشعب في المستقبل بسبب شبكة العلاقات العرضية بين الأشياء والأحداث، فإن أي شيء يفعله المرء غالبًا ما تكون له نتائج تدرجه في دائرة الحكم الأخلاقي. يجب أن أقول إنه عندما أغمز بعيني فهذا أمر لا يمكن أن يكون أخلاقيًّا أو غير أخلاقي في حد ذاته، ولكن يمكن أن يكون إشارة لشريك في عصابة ما ليرتكب جريمة قتل. عندما ندق المسامير بطريقة معوجة فهذا في حد ذاته لا ينقض القانون الأخلاقي، لكنه قد يكون إشارة إلى شخصية غير منظمة مهملة تستحق العقاب. إذا قام نجار بصنع صندوق بطريقة سيئة، رغم أنه قد تم الاتفاق على أجرة مصنعيته التي يجب دفعها، فإن تصرفه هذا يعتبر تصرفًا غير أمين. المهندس الذي يقوم ببناء جسر بطريقة سيئة جدًّا لدرجة أنه ينهار فوق رؤوس المارة ويقتل الأبرياء، لا يمكن له أن ينجو من حكم أخلاقي مضاد، بالإضافة إلى الانتقاد الذي سيوجَّه لمهارته الفنية.

لا يستطيع أحد أن ينكر أن الأخلاق بهذا المعنى الواضح تشمل الحياة كلها. ولكن هناك اعتقاد مقبول ظاهريًّا أحيانًا ما نخلط بينه وبين ذلك. يقول البروفيسور ديوي: «الأخلاق لها علاقة بكل نشاط قد تظهر له احتمالات بديلة، فحيثما تظهر نجد الاختلاف بين الأفضل والأسوأ، ولذلك فإن كل أو عمل في إطار الأخلاق عرضة لحكم ممكن فيما يخص سمته الأفضل أو الأسوأ»[22]. تقترح هذه الفقرة أن الأخلاق تشمل كل أنشطة الحياة بمعنى أن كل ما هو أفضل، هو أفضل أخلاقيًّا، وكل ما هو أسوأ، هو أسوأ أخلاقيًّا. ترى هذه الفقرة أيضًا أن ما نقصده بالأخلاق هو ببساطة أن ننفذ أي وكل نشاط بشري بأفضل طريقة ممكنة، أو يمكننا أن نقول بعبارة أخرى: إن الأخلاق بوجه عام تعني أداء الأفعال من أي نوع بطريقة جيدة، بينما انعدام الأخلاق يعني أن نسلك بطريقة سيئة.

لا أعرف ولن أتناقش حول إن كان هذا هو فعلًا المعنى الذي يريد البروفيسور ديوي أن يُعبِّر عنه أم لا. غالبًا ما يبدو لي أن هذا هو ما يقصده، ولكن من المحتمل جدًّا ألا يكون كذلك. في أي حال من الأحوال فهو رأي ممكن، سواء كان البروفيسور ديوي أو أي شخص آخر متمسكًا به أم لا. أقترح أن نناقشه على أنه كذلك.

نحن معتادون على التفريق بين أنواع مختلفة من التقييمات، على سبيل المثال بين ما هو أفضل أو أسوأ من الناحية الجمالية أو الأخلاقية. ولكن بناء على الرأي الذي وضَّحناه لتونا، فإن كل هذه الاختلافات مرفوضة دون أدنى شك. أن تكون أفضل بطريقة ما تعني أنك أفضل أخلاقيًّا، وأي اختيار هو اختيار أخلاقي. عندما أدق مسمارًا في قطعة من الخشب يمكنني أن أفعل ذلك بطريقة أخلاقية أو غير أخلاقية لأنه من الأفضل بالتأكيد أن ندق المسمار مستقيمًا وليس معوجًا. إذا كان كل نوع مما هو أفضل أو أسوأ، هو كذلك من الناحية الأخلاقية، فالأمر كذلك بالنسبة للحالة السابقة. بناء على ذلك الرأي مرة أخرى يتصرف الطبيب بطريقة أخلاقية، أما الأقل مهارة يتصرف بطريقة أدنى أخلاقيًّا.

هذا مثال لمفهوم فضفاض للغاية عن الأخلاق. إنه يتجاهل أو يطمس الاختلافات الأساسية مثل تلك السائدة بين القيمة الأخلاقية والجمالية والاقتصادية. بالطبع غالبًا ما تتشابك هذه الأنواع المختلفة من القيمة في الحياة العملية. يتمتع العمل الفني بحكم العادة بكل من الصفات جمالية والأخلاقية، ولهذا فالمرء لديه الحق في أن يحكم عليه وفقًا للمعايير الجمالية والأخلاقية. ولكن حقيقة استخدامنا لعبارة «كل من» تشير إلى أن الاثنين ليسا نفس الشيء. لا يُعتقد أن ما هو جميل يماثل الصالح أخلاقيًّا. من المألوف أن يكون العمل الفني محايدًا أو حتى غير محتمل لكنه جميل، وأيضًا يمكن أن يكون منزهًا عن الخطأ أو شديد الرفعة من الناحية الأخلاقية، ومع ذلك يمكن أن يكون بلا قيمة من الناحية الفنية. مرة أخرى أقول إن المعايير الاقتصادية لا تتطابق مع المعايير الأخلاقية أو الجمالية. يمكن تنفيذ صفقة تجارية بأفضل طريقة ممكنة من وجهة النظر التجارية، لكنها قد لا تكون أخلاقية أو حسنة. لذلك لا يمكن ببساطة أن نُعرِّف السمة الأخلاقية لنشاط ما على أنها سمته الأفضل أو الأسوأ. هناك أنواع مختلفة مما هو أفضل أو أسوأ، وعلينا أن نكتشف الطبيعة المُحدِّدة للنوع الذي يُطلق عليه «أخلاقي».

إن الفيلسوف الذي يربط بين السمة الأخلاقية للأفعال ببساطة وفكرة الأفضل أو الأسوأ هو حتمًا منقاد إلى رأي مبالغ فيه عن قابلية الأخلاق للتغيير، فهو يبدأ بمفهوم مبهم عن الأخلاق، وأيضًا متناقض. قبل أن ينطق بالسؤال: «هل المعايير الأخلاقية متغيرة أو ثابتة، وإلى أي درجة تكون متغيرة؟» لا يعتقد أنه من الضروري أن يُحدِّد بدقة ما يقصده تحديدًا بصفة «أخلاقي»، وما

الذي سوف يدرجه تحت ذلك العنوان، وما الذي سوف يستثنيه. إنه لا يميز بين أنواع الاستحسان وعدم الاستحسان المختلفة والتي يمنحها الناس للأشياء. سوف يوافق على أي شيء مقبول أو مرغوب فيه في مكان ما، لأنه متفق مع المعيار الأخلاقي مع ذلك المكان. ما هو غير مقبول وغير مرغوب فيه سيقر بأنه غير مستحسن أخلاقيًّا. يصبح كل عُرف في نظره عرفًا أخلاقيًّا. إن اعتقد الناس في أي مجتمع أن سلوكًا ما طيب بوجه عام، فإنه يصبح عرفًا. ولكن ربما يعتقد الناس أنه طيب على أساس معايير ليس لها أي علاقة بالأخلاق. في تلك الحالة فهو ليس عرفًا أخلاقيًّا على الإطلاق. ولكن إن كانت كل هذه العادات تندرج دون تمييز تحت كلمة «أخلاقي» فسيكون على المرء حينها فقط أن يوضِّح قابلية العادات الإنسانية للتغيير، ليستنتج أن آراء الإنسانية الأخلاقية هي محض فوضى لا توصف من مفاهيم متناقضة مشتركة لا يمكن أن نجد فيها أي مبدأ أو أي شكل من العقلانية أو الترتيب.

إنه أمر كارثي أن نستمر بهذه الطريقة غير الدقيقة، لأن هذا يُشكِّل حملًا ثقيلًا غير عادل على على كاهل النسبية الأخلاقية. في الحقيقة قد يستحسن الناس أو لا يستحسنون، يحبون أو يكرهون الأنشطة الخاصة برفاقهم بناء على كل أنواع الأسس الممكنة. بعض هذه الأسس ليست أخلاقية بالمرة. قد تكون أسس جيدة تمامًا على الرغم من عدم أخلاقيتها، وقد تكون مجرد تحيزات غير عقلانية وخرافات محرمة أو حتى نزوات شخصية، وفي هذه الحالة ستكون متغيرة بالطبع. العادات القائمة على هذه العناصر المتغيرة في التكوين الإنساني سوف تكون بالطبع متغيرة هي الأخرى. حينئذ إن تبنَّى الفيلسوف مفهومًا أخلاقيًّا غامضًا بعيدًا جدًّا عن الحقيقة، وإن فشل في التمييز بين أنواع الاستحسان وعدم الاستحسان المختلفة، فإن نظرية النسبية الأخلاقية من المحتمل أن تحذو حذوه بشكل حتمي.

إذا نظرنا إلى الكثير أو معظم الأنشطة في حياتنا، فإن أفضل طريقة للقيام بها تخضع بدرجة كبيرة للذوق الشخصي أو الموضة الشائعة أو العادة المحلية أو النزوة الفردية. سيعتقد معظم الناس أن دق المسامير وهي مستقيمة أفضل من دقها معوجة، ولكن قد يُفضِّل البعض أن تكون معوجة. إن كان الأمر كذلك، فلماذا نقول إنهم مخطئون؟ ما دام أن الصندوق والمنضدة وتابوت الموتى يتمتعون جميعًا بالمتانة اللازمة، فماذا يشغلني إن كانت المسامير كلها معوجة؟ إن اعتقد أي فرد أن المسامير المعوجة تبدو أفضل من المستقيمة، فإنه بالتأكيد له الحق في أن يعكف على اختياره. فلنفترض وجود قبيلة من الناس مُشكَّلة بهذه الطريقة. لو أننا ببساطة ربطنا السمة الأخلاقية بأي نوع من (الأفضل أو الأسوأ) كما يفعل البروفيسور ديوي سيكون علينا أن نطلق على عادات النجارة عند هؤلاء الناس نوعًا من العرف الأخلاقي. هل سيتعجب أحد لو توصلنا إلى النسبية الأخلاقية؟ تعتقد قبيلة ما

أن المسامير المستقيمة أمر صائب، والأخرى ترى أنها خاطئة، لذلك فإن الصواب ليس أكثر من مسألة عرف محلي، وإذا لم نُميِّز بين ما هو أفضل أو أسوأ في حرفة النجارة، وما هو أفضل أو أسوأ في الأمور الأخلاقية الأصيلة، فلا بد وأننا سوف نستنتج أن كل الأخلاق نسبية تمامًا كاختيارات الناس فيما يتعلق بالمسامير المستقيمة أو المعوجة.

إن المثال الذي فحصناه لتونا بلا شك غير معقول وبعيد عن الموضوع، لكنه مع ذلك يوضِّح المبدأ. لا يمكن أن ننكر أنه بالنسبة لكل الأنشطة الإنسانية -باستثناءات قليلة جدًّا- قد تكون هناك طرق عديدة جيدة للقيام بالأمر ذاته. والطريقة التي يتم اختيارها غالبًا ما تكون مجرد مسألة اختيار محلي أو فردي. إذا اعتبرنا أن كل الطرق المختلفة للقيام بنفس الشيء تتضمن معايير أخلاقية مختلفة، سوف يكون من الطبيعي أن نسقط في شَرَك النسبية الأخلاقية.

يجب أن تكون طبيعة المغالطة المتضمنة واضحة الآن. بناء على هذا الزعم الخاطئ، فإنه يجب على الأخلاق أن تغطي مجال الحياة بأكمله، فأول ما نفهمه في هذا السياق أنها تشمل الطريقة التي يتزوج بها الناس، والعادات التي يتبعونها في مراسم الدفن، وعاداتهم فيما يخص تجمعاتهم الاجتماعية، والطعام والشراب والحب، وربما أيضًا طريقة تصفيف الشَّعر. ولأن في معظم الأمور ليس ثمة قوانين مُحدِّدة للصواب والخطأ سوى تلك التي تحددها العادات والتقاليد أو الاختيار الشخصي، فسوف ننظر إلى الأخلاق التي قمنا بتعريفها على أنها نسبية تمامًا. من خلال هذا المعنى الواسع غير الثابت لكلمة الأخلاق، فإننا سوف نزيف الأخلاق الحقيقية ربما دون وعي؛ الأخلاق بمعنى أكثر حزمًا ومحدودية. حينئذ نجد أنفسنا قد توصلنا إلى استنتاج أن الذبيحة البشرية تمثل أمرًا شريرًا في الدول التي تحرمها فقط، وأن جمع رؤوس الأعداء أمر صائب أخلاقيًّا في بورنيو[23]، وأن حرق الأرامل الأحياء كان أمرًا مستحسنًا أخلاقيًّا في الهند منذ قرنين مضيا، وأن تناول لحوم البشر يستوجب الثناء في أفريقيا... إلخ. إن خطأ الخلط بين الأوامر الأخلاقية والأوامر القائمة على أسس ليست لها علاقة بالأخلاق، لا يقتصر على الفلاسفة، بل إنه شائع بين معظم الناس. إنه أمر حقيقي؛ وذلك لأن الفلاسفة قد تبنوا أفكارًا مبهمة غير نقدية تناسب أناسًا سُذَّجًا عديمي التفكير، حتى إنهم قد تم تضليلهم. سوف أوضح ذلك بالمثال الآتي: الإسلام واليهودية يحرمان تناول لحم الخنزير. من المفترض الآن أن هذا نوع من التحريم الأخلاقي العام. في رأيي أنه ليس قانونًا أخلاقيًّا على الإطلاق، لكنه ببساطة قانون يتعلق بالصحة. إن الأسس التي تأسس عليها تحريم تناول لحم الخنزير كانت عبارة عن اعتبارات صحية لا أخلاقية. خنازير الشرق مصدر تغذية قذرة. من المحتمل أن ينتشر المرض عندما نأكلها، ومن ثم نشأ عرف منع

استخدامها كطعام. ليس لهذا القانون أي علاقة بالأخلاق، تمامًا كالقانون الذي مفاده أنه يتوجب على المرء أن يرتدي ثيابًا ثقيلة في الشتاء، إن رغب في تجنب نزلات البرد. يمكن بالطبع الجدال مع هذا الرأي، لكني حتى الآن لست في وضع مناسب يساعدني على الدفاع عنه؛ لأنه من المستحيل أن نميز بين أسس الاعتراض الأخلاقية والصحية حتى نكوِّن مفهومًا واضحًا لمعنى الكلمتين: (أخلاقي- صحي)، ولكن معنى المفهوم الأخلاقي هو ما نبحث عنه تحديدًا، وليس في حوزتنا حتى الآن. لذلك سوف أطلب من القارئ أن يسمح لي أن أفترض -دون برهان في الوقت الحالي- وجود اختلاف بين القوانين الأخلاقية وقوانين السلوك القائمة على أسس صحية أو أسس أخرى، على الرغم من أننا حتى الآن لا نعرف ما هو ذلك الاختلاف، وأن مبدأ «لا تأكلوا لحم الخنزير» ينتمي إلى النوع الأخير.

لكن لاحظوا الآن ما يحدث: شعب بسيط ممنوع من تناول لحم الخنزير بأمر القائم على إصدار القوانين. هم أيضًا ممنوعون من ارتكاب جرائم القتل. التحريم الأول قائم على أساس صحي، أما الثاني فعلى أسس أخلاقية. ولكن لأن الناس أنفسهم يجهلون ذلك ولا يفكرون، لذا فهم غير قادرين على التمييز بين أنواع المبررات المختلفة التي هي وراء أنواع التحريم المختلفة. كل ما يعرفونه هو أن القتل ممنوع، وأن تناول لحم الخنزير هو كذلك أيضًا. يجتمع التحريمان معًا في الوجدان العام تحت عنوان: «قوانين أخلاقية»، وينتقل هذا الخلط من عصر لآخر، ويغلق عقولنا اليوم، ويُسلِّم به الناس، وكذلك الفلاسفة المحترفون. يقوم هؤلاء الفلاسفة -أو بعض منهم- بتناول الآراء الغامضة المشوشة من الوعي العام، تلك التي يجدونها هناك ويدمجونها داخل أنظمتهم دون نقد أو فحص. من المفترض دون جدال أن تناول لحم الخنزير أمر خاطئ من الناحية الأخلاقية بالنسبة للمسلمين واليهود، لكنه غير مؤذي أخلاقيًّا بالنسبة للمسيحيين، لذلك ما هو صائب في دولة ما قد يعتبر خاطئ في أخرى، ولهذا يجب أن نؤمن بالنسبية الأخلاقية.

لم نصل بعد إلى الختام. ما يتبع ذلك هو ببساطة أن القوانين الصحية الضرورية في مناخ استوائي في دولة ما وعصر ما، حيث لم تتطور بعد طرق تربية الخنازير، ليست ضرورية في ظروف أخرى، ولكن ليس لهذا الأمر أي علاقة بمسألة الأخلاق.

يمكن أن نعطي أمثلة أخرى كثيرة. في اعتقادي أن كثيرًا من قواعد السلوك المرتبطة بالجنس ليست لها علاقة بالأخلاق. البعض منها معقول، على الرغم من أنها ليست قائمة على أسس أخلاقية، والأخرى تقوم جميعًا على تحيزات غير عقلانية وتابوهات. مع ذلك فكل قانون يخص الجنس هو قانون أخلاقي في الوعي العام، والنتيجة هي أن العادات الجنسية المختلفة بين شعوب مختلفة، والتي تصنف على أنها عادات أخلاقية، تُدلِّل على النسبية

الأخلاقية. ولكن قبل أن نشتق منها بطريقة حتمية أي نتيجة، علينا أن نكون قد حلَّلنا بعناية الأسس التي تقوم عليها القواعد المختلفة، وأن نكون قد ميَّزنا بين ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي.

ليست فقط القواعد الصحية والجنسية، ولكن كل أنواع العادات القائمة على العرف والتحيز والغريزة والتابوهات مختلطة مع الأخلاق بالطريقة ذاتها. يُصر هؤلاء الفلاسفة على أن التقاليد هي المعايير الأخلاقية الوحيدة، وهي المذنب الرئيس في هذه القضية، فهي لا تقوم بأي محاولة للتمييز بين ما يتأسس منها على أساس أخلاقي أصيل، وما منها ليست له سمة أخلاقية محددة. لذلك فإن بعض الخرافات تُصنَّف على أنها آراء أخلاقية. ولأن الخرافات غير عقلانية وغير مسؤولة ومتغيرة، فإن الأخلاق تُطلى بالفرشاة ذاتها. لا عجب إذَنْ أنه في مثل هذه الظروف نستنتج أنه ما من معيار عام يمكن عن طريقه أن نحكم على القوانين الأخلاقية أنها تخلو من وزن شعري أو عقل أو ترتيب أو تناسق.

ألم يكن من الأفضل لنا أن نحاول أن نُميِّز بينها؟ إن استطعنا أن نتوصل إلى اتفاق ما بشأن ما يجب أن تتضمنه كلمة «أخلاقي» وما يجب أن تستثنيه، فربما تبدو لنا الأخلاق أقل عرضة للتغير مما هو مفترض بوجه عام.

لكن من الصعب جدًّا أن نقوم بذلك. لا نستطيع أن نميل إلى الاستخدام المألوف؛ لأن هذا تحديدًا هو ما ضللنا في الماضي. ولا نستطيع أن نميل حتى إلى الطريقة التي يستخدم بها الأدباء وطالبو العلم كلمة «الأخلاق»، لأنهم -كما رأينا- مصابون بعدوى الغموض والارتباك في الفكر العام. من المؤكد أنه ما من فائدة للذهاب إلى أهل غينيا الجديدة كي نقول لهم: «ماذا تقصدون بكلمة (أخلاق)؟» إن كان لمثل هذه الكلمة من وجود في لغتهم من الأساس. لا جدوى أيضًا إن طرحنا السؤال ذاته على الفرنسيين والصينيين والأمريكيين وآخرين على أمل أن نصل إلى مفهوم ما شامل. في كل الدول عادة ما يصف الناس الشيء الذي ينظرون إليه بمشاعر اشمئزاز قوية على أنه غير أخلاقي. يعتقد الناس أن مركز الأخلاق هو ما يشعرون بقوة شديدة نحوه. سوف يصر المسلمون على أن تناول لحم الخنزير إثمٌ، وليس مجرد أمر غير صحي. وبسبب أن الجنس يثير في الرجال أعنف المشاعر، أصبحت كلمة أخلاقي وغير أخلاقي متصلة به بدرجة خاصة كما يظن الكثير من الناس. إن حدث في مجتمع ما لسبب محلي أو عابر أن أُثيرت مشاعر عنيفة ضد استعمال المظلات الهابطة أو ارتداء قبعات من الحرير، من المحتمل أن يعتبر الناس أن هذه الأمور تخص الأخلاق على وجه الخصوص في ذلك المجتمع. عادة ما يفشل الناس في التمييز بين ما يحرمونه على أسس أخلاقية أصيلة، وما يكرهونه بشدة لأسباب أخرى، بمعنى أنهم يجعلون قوة مشاعرهم هي اختبار لِلتمييز بين ما هو محرم أخلاقيًّا، وبين ما هو كذلك على أسس أخرى غير

أخلاقية. ولكن هذا خطأ. ليس قوة مشاعرنا هي التي تصنع الاختلاف، لكن نوعها أو سمتها. لذلك فإن الاختلاف بين المشاعر الأخلاقية والجمالية ليس اختلافًا في القوة لكن في النوع أو السمة. إن اعتراضي على رائحة كريهة الذي هو بمثابة اشمئزاز جسدي، لا يصبح أخلاقيًّا لمجرد أنه قوي جدًّا لدرجة أني أتقيأ. لكل هذه الأسباب لا نستطيع أن نتوقع اكتشاف المفهوم الحقيقي للأخلاق عن طريق ميولنا للطريقة التي يستخدم بها الكلمة سواء كانوا في دولة أو أخرى، وسواء كانوا متعلمين أم لا. من ناحية أخرى إن حاولنا أن نقدم مفهومًا ما خاص بنا مفاده أننا نعتبر أنواعًا من عادات أو قواعد للسلوك أخلاقية بينما الأخرى غير أخلاقية، إذا فعلنا ذلك سنكون عرضة للاتهام بأننا ببساطة تعسفيون.

في مثل هذه الظروف الصعبة أعرض الاقتراح الآتي: هل من الممكن أن نجد أي عنصر ثابت في أي مكان وسط تشابك العلاقات الإنسانية المعقد، وفي وسط كل التقاليد والعادات المتغيرة وأيضًا القوانين المتنوعة التي كانت في الماضي وإلى الآن تتحكم في السلوك الإنساني هنا وهناك؟ إن اعترفنا بأن معظم قواعد السلوك محلية ومتغيرة، فهل يمكننا أن نجد أي قواعد دائمة وشاملة بدرجة تكفي أن نعتبرها معايير يمكن استخدامها كمقياس للحكم على عناصر الطبيعة الإنسانية الأكثر تغيرًا دون الزعم أنها أبدية بأي معنى خارق للطبيعة أو فائق للعقل؟ إن استطعنا أن نجد مثل هذه القوانين، فألا نستطيع أن نطلق عليها كلمة «أخلاقية» ونستثني غيرها من هذا الوصف؟ إن كان الأمر كذلك فقد نرفض النسبية الأخلاقية، ونكتشف أخلاقًا شاملة تختلف عن الأخلاق المطلقة.

هناك اعتراضان ضد هذا الاقتراح سنذكرهما في الحال. في المقام الأول الأمل في وجود أي عنصر ثابت لقواعد السلوك الإنسانية سيعتبر وهم. سوف يُقال إنه لا يمكن اكتشاف أي قوانين شاملة. إن جميع قواعد السلوك، وليس مجرد بعضها، متصلة بالزمان والمكان والظروف وطبيعة الناس المختلفة. بهذه الطريقة فإن مشروعنا سيُحكم عليه بالفشل من بدايته. في المقام الثاني حتى إن كانت هناك أي قواعد للسلوك تصادف لسبب ما أن تكون ثابتة وشاملة نسبيًّا بمعنى أو بآخر، فإن الرأي الذي مفاده أن يُقتصر استخدام كلمة «أخلاق» على هذه القواعد الخاصة وأن نستثني القواعد الأخرى، سوف يُعتبر تعسفيًّا تمامًا.

بالنسبة للاعتراض الأول ليس لديَّ أمل في تفنيده إلا عن طريق الفحص الذي سأقدمه في بقية الكتاب. ليس بإمكاني أن أبدِّد شكوك القارئ السالفة، وميله لعدم الاعتقاد في إمكانية اكتشاف عنصر شامل في قواعد السلوك الإنساني، إلا بعد بحث طويل متأنٍّ. لكني سوف أسعى في هذه المرحلة إلى

أن أعد القارئ بطريقة مناسبة لمشروعي بتذكيره ببعض الحقائق التي تخص الطبيعة الإنسانية؛ لأن أملي قائم على هذه الحقائق.

دعونا نُفسِّر بوضوح أكثر الأسس التي من المحتمل أن يقوم عليها شك القارئ. ربما يقول إن الأخلاق تنشأ عن تفاعل البشر مع بيئتهم، فهي لا تهبط علينا من السماء. إنها نتاج للطبيعة البشرية عندما تواجه العالم المحيط بها. الآن يختلف الناس بعضهم عن بعض، ويعانون من التغيير. تختلف سلالة عن الأخرى، ويختلف فرد عن الآخر. البيئة كذلك متغيرة، وتعاني من التغيير الدائم. لذلك فإن الأخلاق التي هي نتاج هذين العاملين المختلفين لا بد وأنها هي الأخرى متغيرة، ومن ثم فإن الأمل أن نجد فيها عنصرًا ثابتًا مقدَّرًا له الفشل.

ليس لديَّ الآن أي انتقاد بخصوص ما عرضناه هنا عن الطبيعة ومنشأ الأخلاق. إني موافق تمامًا. بالنسبة للتجريبي لا يمكن الاعتقاد أن الأخلاق تعتمد على سر يفوق العقل، أو أنها فوق الطبيعة البشرية. لا بد وأنها تطورت بطريقة طبيعية نتاجًا للطبيعة البشرية وتفاعلاتها مع بيئتها. إنهم بشر أو لا شيء. لكن لا بد وأن أوضِّح أنه في كل اختلافات ما نطلق عليها بطريقة مبهمة «الطبيعة البشرية» من الممكن أن نجد جوهرًا غير متغير بشكل نسبي. ربما هناك خطة أساسية على أساسها تُبنى شخصيات البشر. ربما يكون أصحاب الشخصيات المختلفة تمامًا الذين يعيشون في أماكن وأزمان متفرقة مختلفين في موضوع واحد ألا وهو الموضوع الإنساني، بنفس درجة الاختلافات الفردية والجماعية في جنس الحيوان التي تشكل جميعًا اختلافات في الموضوع الشائع لسلالة الحيوان. قد تكون هناك عناصر عامة في التكوين النفسي الإنساني، وأيضًا اختلافات فردية أو اختلافات تخص السلالة تمامًا مثل العناصر العامة الموجودة في البناء التشريحي البشري. يمكن لأخلاق ذي نمط واحد أن تتأسس على هذه العناصر النفسية.

ولأننا مخلوقات بشرية يشملنا هذا الارتباك البشري، من المحتمل أن نميل بدرجة كبيرة إلى المبالغة في الاختلافات السائدة بيننا. عندما ينظر المرء إلى حشد من النمل في قريتهم يبدو مشابهًا بعضه لبعض، بل إنه حقًّا يماثل بعضه بعضًا كمجموعة من الدبابيس المتماثلة. إن الاختلافات الميكروسكوبية بين النمل تافهة عندما تقارن بأوجه التشابه الأساسية الموجودة بينه، ومع ذلك فبالنسبة للنمل قد تبدو هذه الاختلافات ضخمة. ربما تتميز نملة عظيمة بين الحشد، تمامًا كما نميز رجلًا عظيمًا. قد يكون هناك نمل مشهور، ونمل ذو سمعة شهيرة، وقد يكون هناك نمل عبقري وآخر غبي. قد يكون هناك نمل طيب وآخر شرير. قد توجد أيضًا آراء مختلفة تتعلق بأفضل طريقة لوضع البيض وتربية الصغار وكيفية التزام النملة بعملها بوجه عام. أعتقد أن الاختلافات الفعلية بين العظماء والأقل عظمة بين الناس، وبين

القواعد التي نعتقد أنها الأفضل لتوجيه حياتنا؛ أي الأخلاق، قد تكون تافهة وعديمة الأهمية عند مقارنتها بأوجه التشابه الأساسية بيننا، تمامًا مثل تلك الموجودة بين النمل. ستكون هذه الاختلافات ميكروسكوبية، ومن الصعب جدًّا أن تظهر في مجال الرؤية العادية. ليست هناك أي حقيقة في الرأي القائل إن أكبر الاختلافات في آراء الناس تجاه أمور قد تبدو لنا هامة جدًّا تشبه اختلافات في طريقة فتح البيضة المسلوقة من الطرف الأكبر أو الأصغر. فالإله الذي ينظر من عليائه إلى حشود من النمل على هذا الكوكب، قد لا يكون قادرًا على رصد أي اختلافات مهما كانت بين الكائنات البشرية.

نحن نغالي في هذه الاختلافات لأننا مهتمون بها، فهي هامة بالنسبة لنا، وما يبدو هامًّا بالنسبة لنا يبدو كبيرًا. كم تبدو لنا تفاهة وحقارة الأمر عندما يختلف أناس نعرفهم في أمور تخص قضية ما لا تشغلنا على الإطلاق؟ لا نستطيع أن نفهم كيف يكون من المعقول أن يتشاجر الناس من أجل لا شيء. ولكن إن كانت المشاجرة تتعلق باهتماماتنا فسنتأهب على الفور للحرب، معتقدين أن القضايا الكبرى معرضة لخطر كبير، وأن المبادئ الأخلاقية العميقة في ورطة كبيرة. لنأخذ مثالًا مختلفًا جدًّا: لم ير أرسطو شيئًا إلا الاختلافات بين فلسفته وفلسفة أفلاطون. إذا نظرنا من على بعد إلى الجدال بين الرجلين، فإننا ندرك أن وجه الشبه بينهما أكبر بكثير من الاختلاف. في الحقيقة إن النسبويين الأخلاقيين وجميعنا قد نكون متورطين في وهم مشابه، ينشأ عن رؤية الأشياء وهي قريبة جدًّا إلى العين. نغالي في الاختلافات السائدة بين الناس والأجناس والعادات والتقاليد والحضارات في دول وعصور مختلفة. بالنسبة لرأي غير منحاز قد يكون الموضوع الوحيد الذي يختلف فيه كافة البشر؛ ألا وهو الخطة الأساسية والنمط الإنساني، حقيقي بدرجة كبيرة جدًّا، وشديد الأهمية.

لا أهدف إلى الجدال بشأن أن الطبيعة البشرية لا تتغير أبدًا. لقد استمعنا إلى هذا النزاع العقيم مرارًا وتكرارًا الذي مفاده: هل الناس الآن مختلفون كثيرًا عما كانوا عليه منذ ألفين أو ثلاثة أو خمسة آلاف عام مضت؟ قد يميل القارئ إلى ذلك، ولكن مهما فكّر المرء في الاختلافات بين البابليين القدماء والأمريكيين العصريين، لا يمكن أن ينكر أنهم مخلوقات من نفس اللحم والدم، ولديهم بالضرورة نفس العواطف والرغبات والاحتياجات وقوى التفكير، وأن وراء كل الاختلافات السطحية يكمن نفس النموذج الإنساني الأساسي بشكل واضح. وكما هو الأمر الآن واجه الناس المشاكل القديمة المتعلقة بالحياة والموت، واجهوا معركة ضد الجوع والبرد والمجاعة والمرض والعزلة والتعاسة والموت مثل المعركة التي نواجهها الآن. كما هو الأمر الآن أيضًا حارب الناس وجاهدوا وغزوا ولعبوا وأكلوا وشربوا وأحبوا وكرهوا وحسدوا وشعروا بالغيرة، وكوَّنوا أصدقاءً وأعداءً واحتاجوا إلى مساعدة

بعضهم بعضًا، وأنعموا النظر في بؤس الحياة، ورقَّ الآباء لأبنائهم مثلما نرق لأبنائنا. كانت أحزانهم مثل أحزاننا، وأفراحهم كأفراحنا. لقد تغيَّر المشهد قليلًا وتغيرت ثياب الممثلين والأسلحة التي كانوا يقاتلون بها، ولكن المأساة الإنسانية هي دائمًا وحقًّا واحدة. لهذا نستطيع أن نكون على وفاق وجداني مع فن وأدب الشعوب البعيدة عنا في الزمان والمكان. سيكون هذا مستحيلًا إن لم يكونوا بشرًا مثلنا، مخلوقين من نفس طينة الإنسانية مثلنا. كل هذا دليل على العناصر المشتركة في الطبيعة الإنسانية والخطة الأساسية التي لا تتغير من مكان لآخر، ومن زمان لآخر.

إن اعترفنا أن السلوك الإنساني تتحكم فيه القواعد التي تنشأ عن الطبيعة البشرية التي لم تهبط علينا من السماء، ألن يكون من المحتمل للقواعد الأكثر أهمية أن تكون واحدة في كل مكان وزمان؟ أليس من الممكن وجود بعض من القواعد التي تتلاءم مع عناصر الحياة الإنسانية المشتركة وتنشأ داخل إطارها، وقواعد أخرى تتلاءم مع اختلافات خاصة وتنشأ داخل إطارها؟ ألن تكون الأولى ثابتة وشاملة يمكن أن تطبق على كل البشر، والأخرى متغيرة ونسبية؟

فضلًا على ذلك، فإن هذا الرأي محتمل جدًّا. حتى في الأمور المادية مثلما يتعلق بالغذاء مثلًا هناك قواعد شاملة. فعبارة: «لا تأكل سيانيد البوتاسيوم» تعتبر واحدة من هذه القواعد، وعبارة: «يجب أن نأكل نوعًا ما من المواد العضوية» هي قاعدة أخرى. إنها قواعد شاملة لأنها تقوم على عناصر مشتركة في التكوين الجسماني للإنسان، وتقوم على أوجه تشابه بنائية في علم التشريح البشري. هناك قواعد أخرى ليست شاملة. عبارة: «لا تأكل أي سكريات» تعتبر قاعدة تطبق فقط على مرضى السكر، لأنها قائمة على ظروف خاصة في الجسد، ولا تشمل كافة البشر بل مرضى السكر فقط. في بلدنا الناس معتادون على تناول الطعام بالشوكة والسكين، ولكن في الصين يتناولون الطعام بعصوين أسطوانيين. لا تندرج إحدى هاتين العادتين تحت مسمى «شاملة» لأنهما غير قائمتين على أي شيء جسدي أو عقلي شائع بين كافة البشر. على الرغم من وجود اختلافات بين أجساد البشر، إلا أن هناك تركيبًا مشتركًا يكمن خلفها، لذلك أعتقد أن هذا التركيب يكمن في العقل أو الروح. من المؤكد أن البشر المختلفين لديهم ما يحبونه وما يكرهونه، ولديهم رغبات وآراء مختلفة، ولكن خلف كل ذلك قد يكون هناك تركيب نفسي مشترك. وكما أن العناصر الجسمانية المشتركة تتسبب في وجود قواعد صحية شاملة، فسمات الإنسان العقلية والروحية المشتركة سوف تتسبب في وجود قواعد شاملة للسلوك من النوع الذي أقترح أن نطلق عليه: «أخلاقي». ليس هناك ما يدهش في ذلك، بل سيكون من المدهش إن كان الأمر عكس ذلك.

لكن سوف يُقال إننا قد نسينا أن الأخلاق نتاج لعاملين متغيرين وهما: الطبيعة البشرية، والبيئة التي تعيش فيها. حتى إن كان هناك عنصر شامل ثابت في العامل الأول، وكان العامل الثاني متغيرًا فلن يوجد تناسق في الناتج الأخير. ولكن بيئة الإنسان مادية واجتماعية. تشمل بيئته المادية: البحار - التلال - الأنهار التي يعيش في وسطها، أما الاجتماعية فتتألف من الآخرين الذين يتعامل معهم، وأعتقد أن ديوي هو الذي وضَّح أن البيئة الاجتماعية هي العامل المُحدِّد للأخلاق بدرجة أساسية. إن ضرورة العيش مع المخلوقات الإنسانية الأخرى وتأثير احتياجاتها وشخصياتها علينا، هو ما يجبرنا على تطوير القوانين الأخلاقية. إن القانون الأخلاقي هو ببساطة مجموعة من القواعد التي تتحكم في علاقاتنا مع رفاقنا، ومن ثم فإن بيئة الطبيعة الإنسانية هي ببساطة الطبيعة الإنسانية ذاتها، ما دام اهتمامنا ينصب على الأخلاق، أي أنها تتشكل من طبائع طبيعة الناس الآخرين الذين نختلط بهم. كما رأينا فلهذا قانون ثابت غير متغير نسبيًّا. إن البيئة الاجتماعية ثابتة بنفس الدرجة، تحديدًا مثل الطبيعة البشرية ذاتها.

حتى بيئة الإنسان المادية -بقدر ما له علاقة بموضوعنا- متغيرة في الأمور الأساسية بقدر محدود. إن سطح الأرض الحجري وحرارة الشمس وبرد الشتاء والتلال والجبال والأنهار هي هي كما كانت إبان زمن أجدادنا. في الحقيقة لقد تزايدت سيطرة الإنسان بدرجة هائلة على القوى، ولكن لم تستطع مكتشفات العلم أن تُغيِّر من الموضوعات الرئيسة وأغراض الحياة الأساسية على الأرض تغييرًا جذريًّا. يعيش الإنسان في طبقة أعلى، لكنه ما زال يسعى خلف نفس الغايات، فهو يسافر بطريقة أسرع، لكنه ما زال يبحث عن نفس أنواع الرضى، فهو يجعل صوته مسموعًا عبر المحيطات بدلًا من أن يُسمع على مسافة ياردات قليلة. ما زال يتحدث عن نفس مشاكل الحياة التي لا تتوقف. إن احتياجاته الأساسية المادية والعقلية والأخلاقية واحدة؛ أقصد احتياجاته للطعام والملبس والأمان والصداقة وحب النساء والأطفال والحاجة إلى التواصل الاجتماعي. إن حياته هي معركة من أجل تسديد هذه الاحتياجات، وكانت دائمًا كذلك وما زالت حتى يومنا هذا.

لقد حان الوقت أن نمعن التفكير في الاعتراض الثاني الذي أُثير ضد رأينا. لقد قيل إنه حتى إن استطعنا أن نكتشف قواعد للسلوك الإنساني قابلة للتطبيق بشكل شامل، فإن الرأي القائل إنه يجب أن نطلق على هذه القواعد بمفردها: «الأخلاق»، وأن نستثني كل القواعد الأخرى من هذه اللفظة سيكون تعسفيًّا للغاية. سوف نوافق بالطبع على أن الفيلسوف أو أي شخص آخر له الحق في تعريف المصطلحات كما يريد، شرط أن يفسر ما يقوم به، وأن يلتزم بنفس الاستخدام لمصطلحاته طوال عملية البحث بدرجة ثابتة، وبحسب معرفة البشر كلما أمكن. مع ذلك فإن التعريفات تصبح قابلة

للاعتراض إن كانت تُعرِّف أشياء حقيقية قائمة حتى الآن على حدود واختلافات ليس لها وجود في العالم الحقيقي. قد تكون أيضًا قابلة للاعتراض، إن كانت تتضمن أي شيء يمكن أن نسميه سوء استخدام للغة. تستطيع أن تُعرِّف الإنسان على أنه حيوان ذو أربع أرجل، وله قرون إن أردت ذلك، ولكن هذا يُعد سوء استخدام للغة. عندما تكتب كتابًا عن الإنسان بذلك المعنى، فأنت ببساطة لن تتكلم عما يفهمه معظم الناس من هذا المصطلح. قطعًا لن تساهم في علم الأنثروبولوجي، وأيضًا إن قمت أنا بتعريف قواعد الأخلاق بطريقة يتضح منها أن هذه القواعد مطابقة لقواعد كرة القدم حسب تعريفي، فقد يعتبروا أنني لم أتجاوز حقوقي من الناحية المنطقية، ولكن لا بد وأني بذلك أحرِّف اللغة. لا بد وأنني قطعًا لا يمكنني أن أساهم في موضوع الأخلاق.

مع ذلك لا يمكن أن يُقال إن الرأي الذي مفاده أن يقتصر مصطلح الأخلاق على قواعد السلوك ذات التطبيق الشامل هو رأي تعسفي، بمعنى أنه لا يقوم على تمييز حقيقي. فلو أن القضية هي وجود بعض القواعد الشاملة في تطبيقها، ووجود قواعد أخرى ليست شاملة، فحينئذ يكون هذا التمييز حقيقيًّا. إن الحدود والاختلافات التي يعتمد عليها التعريف في هذه القضية موجودة في العالم الحقيقي.

إن رأينا ليس تعسفيًّا لدرجة أن يؤدي إلى مفهوم للأخلاق بعيد جدًّا عما يفهمه معظم الناس من هذه الكلمة، وبالتالي نسيء استخدام اللغة. بالطبع لديَّ أمل في إقناع القارئ بذلك، عندما يرى أمامه مفهومنا المتطور تمامًا عن الأخلاق. حينها سوف يفهم أنه يحافظ على أسس الأخلاق كاملة كما يفهمها المثقفون بوجه عام.

بالتأكيد هناك اختلافات بين المفهوم الفلسفي للأخلاق عندما يتم تعريفه بوضوح وكثير من الآراء المبهمة غير المتماسكة ولا الثابتة، التي من حين لآخر تتخذها مجموعات مختلفة من الناس كي تُعبِّر عن معنى الكلمة. ستكون هناك حالات لا نقبل فيها ما يدرجه بعض الناس تحت مفهوم «الأخلاق»، وربما تكون هناك بعض الحالات سوف ندرج فيها ما يستبعده الآخرون. في الحقيقة لقد ظهرت بالفعل أمثلة على اختلافات من هذا النوع. في الوقت الذي لا نعتقد فيه أن القانون الذي يعارض لحم الخنزير كطعام هو قانون أخلاقي، يؤكد الكثيرون أنه أخلاقي.

ولكن ماذا سيكون لديكم؟ لا يوجد معنى لكلمة الأخلاق معترف به بشكل شامل وله تعريف واضح. إن الآراء العامة -وحتى آراء الفلاسفة- يشوبها الغموض تمامًا. بعضها يعطي للأخلاق معنى واسعًا، وبعضها الآخر يُضيِّق من مجالها. بعض المفاهيم لا تتناسب مع الأخرى. لهذا فإن أي محاولة تُوضِّح

الموضوع وتستقر على مفهوم ذي حدود معلومة من المؤكد أنها لا تشمل ما يدرجه البعض، وأنها تشمل على ما يتركه الآخرون. أقول إن هذا سيكون حقيقيًّا، ولن يكون مجرد نظرية للأخلاق خاصة بنا، لكنه أيضًا سيشمل أي نظرية فلسفية واضحة مهما كانت. لهذا لا يمكن أن تُشكِّل أساسًا للشكوى ضد نظريتنا. في الحقيقة لدينا اختياران: إما أن نقبل كل حزمة الأفكار المشوشة غير الثابتة هذه التي لا يمكننا قبولها ولا التعبير عنها الموجودة داخل الوعي العام، أو أن نعد أنفسنا للاختلاف في الرأي بخصوص أفكار أخلاقية مقبولة على نحو واسع. إن كان علينا أن نصل إلى أي مفاهيم واضحة سيكون علينا حينها أن نقبل الاختيار الثاني.

المسألة تتعلق بالدرجة وقوة التأكيد. إلى أي مدى سنكون مختلفين عن الآراء المعتقد فيها بدرجة عامة؟ إن كان الاختلاف شديدًا جدًّا، وإن استشهدنا بالمثال السابق: «الأخلاق في نظريتنا يجب أن تكون ما يطلق عليه الناس: كرة القدم» علينا بالتأكيد أن نقف في قفص الاتهام. هل كل ما نختاره من بين كل هذه المجموعة المشوشة -التي يقر بها جزء كبير أو صغير من البشر بأجمعهم، أو حتى الجزء الأكثر تقدمًا بينهم- ستشكل الجانب الأكثر أهمية من الأخلاق؟ أم سيتضح أننا نؤكد على بعض قواعد السلوك التافهة غير الهامة فقط، لأنها تصادف أن يكون لها تطبيق شامل؟ في الحالة الثانية سيتوجب علينا أيضًا أن نقف في قفص الاتهام. لا يمكن الآن أن نجيب عن هذه الأسئلة قبل أن نرى النتيجة الفعلية لبحثنا. عندما يتطور مفهومنا الأخلاقي تطورًا كاملًا، سيتمكن القارئ بنفسه أن يكتشف بنفسه أين مكمن الخطأ. حتى ذلك الحين فلنتركه يعترض على أن آرائنا تعسفية.

هناك حديث يخص بدرجة كبيرة مسألة: كيف يجب أن نستخدم كلمة «الأخلاق»؟ المسألة لفظية إلى حد ما. فلنفترض أن هناك أساسًا داخليًّا لقواعد السلوك الشاملة، وأن هناك إطارًا خارجيًّا لقواعد متغيرة. حتى الآن ليست هذه مجرد كلمات لكنها أمر واقع. لكني أرى أن نطلق على الأساس الداخلي «أخلاق» وأن نعتبر الإطار الخارجي أمرًا مضافًا على الأخلاق. طبقًا للأسباب التي قمت بعرضها، فإني لا أعتقد أنه يمكن اتهام هذا الإجراء بأنه تعسفي بأي شكل من الأشكال. ولكن لنفترض أن الحكم ليس في صالحي في هذه النقطة، ولنفترض أيضًا أنه سيكون من الأفضل أن نطلق على المجال كله سواء الأساس الداخلي أو الإطار الخارجي: «الأخلاق» وذلك لأسباب تخص المنطق وعلم اللغويات، فهل سيتأثر رأيي بشكل واضح؟ لا أعتقد ذلك. عليَّ أن أقول: «استعمل الأخلاق كما تشاء. أطلق هذة اللفظة على كل قواعد السلوك المبتكرة، بما فيها تلك القواعد القابلة تمامًا للتغيير. لست مهتمًّا باستخدام الكلمات في التحليل الأخير، لكني مهتم بالحقائق فقط. لقد أصبح من الواقع أن بعض قواعد السلوك يمكن تطبيقها بدرجة ثابتة

وشاملة، وهذا وحده يكفي أن يقهر النسبوي الأخلاقي، لأنه يرى أن كل قواعد السلوك نسبية ومتغيرة، وهو مخطئ في ذلك. إن استخدمت كلمة الأخلاق بطريقتك الواسعة على أنها ترمز إلى قواعد السلوك، سيكون عليك أن تُقر أن الأخلاق ليست جميعها نسبية. سيكون عليك أن تقول إن جزءًا من الأخلاق ثابت وشامل، وإن جزءًا آخر نسبي ومتغير. أعتقد أنه سيتوجب عليك في النهاية أن تقر أن الجزء الثابت والشامل هو الأكثر أهمية وحيوية، لأنه يشكل الجوهر الداخلي لما اعتقد معظم الناس أنه الأخلاق. سأكون راضيًا تمامًا بهذه النتيجة».

إن تحقق اقتراحنا سوف يضيق المجال الذي يغطيه البحث، ولن يشمل كل قواعد السلوك كما هو الحال لدى البروفيسور ديوي، لكنه سيشمل فقط تلك القواعد الثابتة والشاملة في تطبيقها؛ لأنها تقوم على عناصر ثابتة وشاملة من الطبيعة البشرية. ولكن حتى قانون: «كل القواعد التي يمكن تطبيقها بدرجة شاملة...» سيتضح أنه فضفاض جدًّا. سيكون علينا أن نُضِّيق الخناق أكثر؛ لأن هناك قواعد شاملة لكنها ليست أخلاقية مثل: «على الناس أن يتناولوا مواد عضوية». كما رأينا فإن هذه القاعدة تخص مجال النظام الغذائي. أعتقد أننا في النهاية سنجد أن القواعد التي تحكم العلاقات المتبادلة بين البشر هي القواعد الأخلاقية. كما قيل فإن الأخلاق اجتماعية، ولذلك سوف يؤكد قانوننا أن الأخلاق تشتمل فقط على قواعد السلوك المُطبَّقة بدرجة شاملة لتسعى إلى التحكم في علاقات الناس بعضهم مع بعض. إنها لا تشتمل على أي قواعد أخرى للسلوك مثل تلك التي تخص الغذاء، حتى وإن كانت شاملة في تطبيقها.

أخيرًا اسمحوا لي أن أعيد التأكيد على أن هدفي ليس الجدال بشأن وجود معيار أخلاقي مطلق لا يتغير أبدًا. يومًا ما قد تحل سلالة الإنسان الفائق[24] بدلًا من سلالة البشر العادية. ليس من المقترح أن أي معيار أخلاقي بشري يجب تطبيقه على مثل هذه المخلوقات. إني لا أدَّعي معرفة نوع الأخلاق الذي يمكن أن يُطبَّق على الناس في كوكب المريخ أو بشر المستقبل الأكثر تقدمًا على هذه الأرض. من المحتمل أن تنشأ أخلاق سكان المريخ عن طبيعتهم على هذا الكوكب، والتي قد تكون مختلفة تمامًا عن طبيعة الإنسان. أتحدث فقط عن الإنسان الذي نعرفه. لن نجد أخلاقًا أزلية. بالتأكيد سيكون من الكافي لنا أن نكتشف أخلاقًا ثابتة بمعنى أنها استمرت لآلاف الأعوام، وأنه من المحتمل أن تستمر لأعوام أطول، وتكون شاملة بمعنى أن تكون قادرة على أن تكون مقياسًا لكل الناس من جنسنا في أي عصر ومكان.

***

وحدة الأخلاق

أدركنا في الفصل الأخير أن إحدى العقبات الرئيسة في الاعتراف بوجود أخلاق شاملة، هي تلك الفكرة المخلوطة عن شمول مجال الأخلاق لكل قانون أو قاعدة تخص السلوك الإنساني. علينا أن نعزل كل ما هو أخلاقي بدرجة أصيلة عن حزمة العادات والتقاليد الإنسانية المشوشة. يمكننا فقط أن نأمل في اكتشاف أخلاق شاملة إن كان لها وجود من الأساس. للذهب طبيعة واحدة يختص بها علم المعادن سواء كان موجودًا في جبال الأورال أو آلاسكا أو أفريقيا أو في أي مكان آخر على وجه البسيطة. ولكن الذهب الموجود في حالته الطبيعية يتم خلطه بمواد رخيصة ذات أنواع كثيرة مختلفة. لو كان على المرء أن يكتشف طبيعة الذهب الثابتة، عليه أن يفصله عن هذه المواد الأخرى، وإن أدرج المرء تحت اسم «الذهب» كل هذه المواد المختلفة بالذهب وهي في حالتها الطبيعية غير النقية في أجزاء مختلفة من العالم، سيصل إلى نتيجة حتمية مفادها أن طبيعة الذهب متغيرة، وسيجد المرء نفسه منقادًا إلى مذهب نسبية الذهب. الأمر ذاته مع الأخلاق. من الممكن أن نكتشف بعضًا من ذهب الأخلاق النقي في كل مكان بين خليط كل العادات البشرية المشوشة المعوجة الموجودة في مختلف البلاد والأزمنة. لكن لا يستطيع المرء أن يتوقع اكتشاف سمة الذهب الثابتة ما دام أنه لا يستطيع تمييزه عن كل ما هو مختلط به. لذلك فإن مشكلتنا القادمة هي أن نفصل مفهوم الأخلاق الخالص عن التراكمات المكتسبة.

لكن قبل أن نحاول القيام بذلك علينا باختصار أن نلاحظ مصدرًا آخر للارتباك قد دعَّم من موقف النسبوي الأخلاقي بقوة. من المفترض من الناحية التقليدية أن الأخلاق دائمًا ما تشتمل على أوامر ومحظورات معينة كثيرة. على العكس من ذلك، سيكون جدالي أن الأخلاق عبارة عن وحدة، أو بمعنى آخر لا يوجد عدد من الواجبات المختلفة المستقلة، بل واجب واحد، أو على الأقل مبدأ عام واحد نستنتج منه كل المحظورات والأوامر الخاصة. في النهاية سنجد أنفسنا مضطرين أن نولي هذا المبدأ الأخلاقي الوحيد أهمية حقيقية. لكني لا أهدف إلى فعل ذلك في هذا الفصل. إن هدفي المباشر هو أن أوضِّح أن مفهوم الأخلاق غير الكافي الذي لا يشتمل أساسًا على أي شيء سوى الكثير من قواعد السلوك الخاصة والمستقلة كان ولا يزال مؤثرًا بدرجة كبيرة؛ بمعنى أنه يصبغ كل الفكر العام بموضوعات أخلاقية، وأنه أصاب الفلسفة بالعدوى إصابة عميقة. فضلًا عن ذلك، أود أن أوضِّح أن نتيجته الحتمية هي النسبية الأخلاقية، وأن الطريقة الوحيدة لتجنب هذه النتيجة هي أن نسعى للحصول على مصدر للأخلاق في مبدأ واحد فقط.

أعتقد أننا في حاجة إلى دليل بسيط جدًّا يثبت أن مفهوم الأخلاق هذا يصبغ كل الفكر العام بموضوع الأخلاق. فلنضع في اعتبارنا أي شريعة أخلاقية معروفة جدًّا مثل شريعة العبرانيين القدامى وشريعة المسيح وشريعة بوذا وشريعة كونفوشيوس وشريعة الرواقيين أو شريعة أي قبيلة همجية. عندما تنتشر مثل هذه الشرائع بواسطة مؤسسيها وأتباعهم، سنجد أنها تضم عددًا هائلًا من وصايا معينة تتعلق بأمور الحياة اليومية العامة. لقد تم اختزال الشريعة الأخلاقية لموسى في عشر وصايا، أما بالنسبة للمسيح فقد شملت شريعته الكثير من القواعد التي تضمها الموعظة على الجبل. تُعبِّر الأخلاق العامة عن نفسها في كل مكان في صورة قواعد كثيرة جدًّا موجَّهة ضد الكذب والسرقة والقتل... إلخ. علينا أن نفعل هذا ونمتنع عن فعل ذاك، أما تفاصيل هذه القوانين الأخلاقية المختلفة فلا تهمنا الآن. أود أن أجذب انتباه القارئ الآن إلى تلك العادة الشائعة التي تعتبر الأخلاق المصدر الذي تنبثق منه قواعد خاصة لا نهائية.

أما الرأي المضاد الذي يرى أن الأخلاق يمكن حصرها في مبدأ أخلاقي واحد شامل كان بالطبع شائعًا بين الفلاسفة. يرى كانط أن قانون الأخلاق الوحيد هو الإلزام المطلق. يرى أن القوانين الخاصة الموجهة ضد الكذب والسرقة والتي تحض على الالتزام بمساعدة الفقراء والمحتاجين تم استنتاجها من قانون الإلزام المطلق. إنها بمثابة تطبيقات لهذا القانون على حالات خاصة. اعتقد النفعيون أننا يمكننا اختزال الأخلاق كلها في مبدأ واحد؛ ألا وهو واجب التصرف بطريقة نحقق بها بقدر الإمكان أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن. لكن المفهوم الفلسفي للأخلاق الذي يشتمل في الأساس على مبدأ عام لم يخترق أبدًا الوعي الجمعي. لم يجد أبدًا هذا المفهوم تعبيرًا في القوانين الأخلاقية نظَّم بها البشر به حياتهم بطريقة عملية. لقد أدرك الرأي العام دائمًا أن الأخلاق لا شيء سوى مجموعة كبيرة جدًّا من قواعد معينة.

كانت هناك بالطبع مبررات قوية لذلك. في المقام الأول لا تستطيع جماهير الناس أن تتواءم مع أفكار ذات طبيعة عامة جدًّا. هم يفهمون ما هو ثابت لكنهم لا يفهمون ما هو مُجرَّد، ويطلبون من قادتهم الأخلاقيين أو الدينيين أن يخبروهم بما يفعلونه في كل ظرف من الظروف. كلما كانت التعليمات أكثر تحددًا، كلما كانت أفضل من وجهة نظرهم. من ثم فإن التشريعات المختلفة تتضمن كافة القوانين الأخلاقية في العالم. حتى هذه المبادئ الخاصة هي في حقيقة الأمر بمثابة تعميمات. إن قانون: «لا تكذب» لا يخبر أحدًا تحديدًا ماذا يجب أن يقول في كل مناسبة. من الصعب بالطبع على أي قانون أخلاقي أن يتناول كل حالة فردية تفصيلًا، ولكن اتجاه القادة هو أن

يتمادوا جدًّا في ذلك الاتجاه كلما أمكنهم ذلك، حتى يتمكن الناس من فهم القوانين التي سُنَّت من أجلهم.

في المقام الثاني حتى لو كان شخص ما قادرًا من الناحية العقلية على فهم تعميم مجرد، من المحتمل أن يجد صعوبة كبيرة في تطبيقه عمليًّا إن لم يكن في متناول يده تطبيقات مختلفة جاهزة. إن المشكلات الفعلية في الحياة غالبًا ما تصادفنا فجأة على نحو غير متوقع، وتتطلب منا تصرفًا فوريًّا. ليس لدينا وقت للتفكير في كل حالة، وكيف يجب أن نُطبِّق مبدأً عامًّا مجردًا بعيدًا. إذا واجه شخص موقفًا معقدًا مُحيرًا وعاجلًا، لا جدوى أن نطلب منه أن يتصرف على أساس قانون طبيعي شامل دون أن يناقض نفسه، أو أن يحاول تحقيق أكبر سعادة لأكبر عدد ممكن. ولكن من الممكن أن نجد فائدة عندما نُذكِّره أنه يتوجب عليه ألَّا يحل مشكلته بالكذب أو الغش أو القتل. هذه القواعد المحددة بطريقة أكبر قد لا تُشكِّل شيئًا في حقيقة الأمر سوى استنتاجات من مبدأ أخلاقي أولي. ولكن سواء كانت كذلك أو لم تكن، فهذا لا يهم الشخص العملي الذي يواجه مشكلة عاجلة، ولن يساعده على الإطلاق معرفة أنها كذلك. حتى إن كانت هذه القواعد بمثابة استنتاجات عن مبدأ أخلاقي، فسوف يحتاج إليها كمبادئ عامة يمكن تطبيقها سريعًا. بالطبع هذا أمر حقيقي بالنسبة للفيلسوف والشخص العادي غير المتأمل على السواء. عندما لا يكون الفيلسوف في غرفة مكتبه، يكون في نفس الحاجة -مثله مثل بقية الناس- إلى قوانين أخلاقية معينة تساعده على التعامل بسرعة وفاعلية مع المشاكل العملية في حياته.

في المقام الثالث هناك قواعد أخلاقية محددة تقوم بتخزين خبرة البشرية الأخلاقية، وتجعلها في متناول يد الأجيال القادمة. حتى لو كان القانون الأخلاقي الوحيد الموجود هو أن تتصرف بهدف جلب أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن، من المفيد جدًّا أن تكون قد اكتشفت أن الكذب كمبدأ عام ليس وسيلة جيدة لتحقيق هذه الغاية، وأنه من المهم جدًّا أن تكون قد احتفظت بهذا الاكتشاف في شكل قانون يمكن أن نتذكره ونتناقله. إن كان من الممكن إزالة كل القواعد الخاصة من الوعي الإنساني، وإن كان من الممكن استبدالها في عقول البشر جميعًا بالوعي بقانون أخلاقي واحد شامل، فإن النتيجة الوحيدة ستكون حرمان الإنسانية من فائدة خبرتها الماضية المتراكمة.

لذلك فإن مفهوم الأخلاق الذي هو عبارة عن عدد كبير من القواعد الخاصة ليس مجرد أمر طبيعي، بل هو ضرورة عملية، وإن فهمناه بطريقة صحيحة لن يصبح حينها مفهومًا زائفًا. لدينا فعلًا هذه القواعد الأخلاقية الكثيرة. حتى إن كان لدينا مبدأً شاملًا واحدًا يُنتج هذه القواعد كتطبيقات له في حالات محددة، فلا يزال وجود هذه التطبيقات أمرًا حقيقيًّا. ولكن على الرغم من أن

المفهوم الذي تم تفسيره بهذه الصورة ليس زائفًا إلا أنه غير كاف من الناحية الفلسفية، وسيصبح زائفًا حقًّا إن كان يعني أن الأخلاق في جوهرها لا تعني شيئًا سوى هذه المجموعة غير المتجانسة من قواعد معينة؛ لأنها حينئذ ستدل على أن كل قانون مستقل بذاته، وأنه يعتبر حقيقة أخلاقية مطلقة. أعتقد أن هذا هو الرأي الجمعي، وهو أمر خطير؛ لأنه إن سقط الفيلسوف في مصيدة قبول هذا المفهوم العام بطريقة غير نقدية، فإن التأثير على النظرية الأخلاقية من المحتمل أن يكون خطيرًا جدًّا. النتيجة الحتمية لاعتبار هذا المفهوم ضروري من الناحية العملية -وهو أمر حقيقي- وأنه كاف من الناحية النظرية -وهذا غير صحيح- هي النسبية الأخلاقية. تعتمد الكثير من الجدالات العامة المؤيدة للنسبية الأخلاقية على حقيقة أن أولئك الذين يستخدمونها قد سقطوا في هذه المصيدة.

يمكن توضيح ذلك بسهولة بالمقارنة بين الأخلاق وعلم الفيزياء. لو تجادل العلماء بنفس الطريقة الساذجة التي يتجادل بها الفلاسفة الأخلاقيون، وتوجب علينا أن نعتقد ألَّا وجود لقانون شامل للجاذبية، بل إن لدينا قوانين مختلفة متناقضة فعالة في أجزاء مختلفة من العالم المادي. كنا حينها سنلتزم بمذهب «نسبية الجاذبية»، ولشكَّل بعض علماء الفلك الذين يراقبون الكواكب القانون الذي مفاده أن الأجسام الموجودة في دائرة تأثير جاذبية الشمس تتحرك داخل إهليلج[25]. وكان بعض علماء الفلك الآخرون سيتوصلون أثناء ملاحظتهم لبعض المذنبات إلى قانون مفاده أن الأجسام التي تحت تأثير جاذبية الشمس تتحرك في قطع مفاجئ[26]، وعندما يلتقي هذان الفريقان من علماء الفلك ويقارنان ملاحظاتهما، كانوا سيجدوا أنفسهم مضطرين إلى يصلوا إلى نتيجة أنه هناك قانون جاذبية للكواكب وآخر للمذنبات.

وربما كان العلماء سيقومون بتشكيل القانون الذي ينص على أن «الأجسام الثقيلة تسقط على الأرض». وبناء على ما تم توضيحه بشأن المنطاد والطائرات من حيث ترتفع مع أنها أجسام ثقيلة، من الممكن أنهم كانوا سيقومون بتشكيل قانون منفصل خاص بهذه الحالات. لذلك كان يجب علينا مجددًا أن يكون لدينا قانون للتفاح الذي ينمو على الأشجار، والمداخن التي تبرز من المنازل، والثقل الخاص بالمنطاد، وقانون آخر مضاد خاص بالمنطاد والطائرات والطيور.

بالطبع لدينا حقًّا قانون واحد للجاذبية. هذا القانون الواحد له تأثيرات مختلفة ومضادة بشكل واضح عندما يُطبَّق على أنواع مختلفة من الأجسام في ظروف مختلفة. ولكن لو كان علماء الفلك قد فشلوا في البحث عن القانون الوحيد الموجود، ولو كانوا قد اعتبروا أن كل اتساق صغير منفصل للطبيعة بمثابة قانون طبيعي مطلق ومستقل، لكان ذلك قد أدى بهم إلى

الاعتقاد في نسبية الجاذبية، ولبدا عالَم الفيزياء أنه لا يسير وفقًا لأي قانون، وتعمه الفوضى مثل عالَم الأخلاق طبقًا للنسبويين الأخلاقيين.

إن قانون الجاذبية ليس نسبيًّا، ولا يتغير من عصر إلى عصر، ومن مكان لآخر، ولا من مجموعة ظروف لأخرى... يظل قانونًا شاملًا ثابتًا دائمًا في كل مكان. ولكن عندما يُطبَّق على ظروف مختلفة فإنه يؤدي إلى أشكال مختلفة من الحركة الفيزيائية. أليس من الممكن بنفس الطريقة أن تكون القوانين الأخلاقية الكثيرة والمختلفة بوضوح السائدة في دول وعصور مختلفة، والتي تشكل أساس جدالات النسبويين الأخلاقيين، أن تكون بمثابة تطبيقات على مجموعات مختلفة من الظروف لمبدأ أخلاقي واحد لا يتغير؟

لكي نُوضِّح الأمر دعنا نفترض الآن أن المبدأ الوحيد للأخلاق هو «أكبر سعادة ممكنة لأكبر عدد ممكن من الناس» كما اقترح النفعيون. أليس من الوارد جدًّا أن تكون السعادة العامة أفضل في إنجلترا وأمريكا عن طريق الزواج الأحادي، بينما يكون تعدد الزوجات أو الأزواج في دول أخرى مثل بلاد العرب والهند طبقًا لظروفهم المختلفة تمامًا أفضل للسعادة العامة؟ إن كان الأمر كذلك، فسيُعتقد أن الزواج الأحادي أمر صائب في الدول الأولى، وأن تعدد الزوجات أو الأزواج أمر صائب في الدول الأخرى. وستكون القضية كالآتي: الزواج الأحادي صائب في المجموعة الأولى، وتعدد الزوجات أو الأزواج صائب في المجموعة الثانية». ورغم ذلك سيكون مذهب النسبية الأخلاقية زائفًا. هل سيتوجب علينا أن نقر بمذهب النسبية الأخلاقية إن كان الزواج الأحادي يعتبر أخلاقي في بعض الدول، بينما تعدد الزوجات أو الأزواج أخلاقي في دول أخرى؟ من الواضح أن هذه النتيجة لا تترتب ببساطة على هذه الفرضية.

كيف يمكن أن تبدو هذه الجدالات سخيفة عندما تتعلق بالفيزياء، بينما يتعامل معها فلاسفة الأخلاق بجدية تمامًا؟ الإجابة هي أنه قد جرت العادة لمدة طويلة في العلم أن يبحثوا عن تفسير متسق خاص ومحلي لقوانين أعلى وأكثر عمومية، بينما كان ينظر للأخلاق على أنها لا شيء سوى مجموعة من قواعد السلوك الخاصة؛ كل واحد منها مطلق وأساسي في حد ذاته، وليس بمثابة استنتاج من أي مبدأ أعلى. إن اتبع فلاسفة الأخلاق مفهوم الأخلاق العام بدلًا من المفهوم الفلسفي، سيصبحون حتمًا نسبيين أخلاقيًّا، تمامًا مثل العلماء الذين إن كانوا قد اكتفوا باتباع مفاهيم الطبيعة العامة والآراء العامة التي تخص التفاح والطائرات والمنطاد، لأدى بهم ذلك إلى الاعتقاد بأن قوانين الطبيعة متغيرة ومتقلبة الأطوار.

ما من شيء في هذا الفصل يهدف إلى إثبات وجود مبدأ وحيد للأخلاق يمكن عن طريقه استنتاج كل الواجبات الخاصة، أو أن تطبيق هذا المبدأ على

الظروف المتغيرة هو التوضيح الفعلي، أو حتى جزء من التوضيح الخاص بقابلية بعض قواعد السلوك للتغير في عصور وأماكن مختلفة من العالم. سواء كان هذا حقيقيًّا أو لم يكن كذلك، فإنه سؤال خاص بما سنقوم به من بحث. ما طرحناه في هذا الفصل يُوضِّح أن كثير من الجدالات التي استُخدمت لصالح النسبية الأخلاقية بشكل عام قد سقطت في مغالطة جسيمة. في فرنسا قد يعتبرون سلوكًا معينًا خاطئًا، بينما يعتبرونه في الصين صائبًا. دائمًا ما يعتمد النسبيون الأخلاقيون على حقائق من هذا النوع في محاولاتهم لإثبات صدق دعواهم. مع ذلك هم لا يثبتون حقيقة النسبية الأخلاقية لوجود افتراض آخر يمكن عن طريقه تفسير هذه الحقائق. هذا الافتراض البديل هو أن إمعان التفكير في الظروف المختلفة الموجودة في فرنسا والصين قد يُفسِّر التناقض الواضح بدرجة نسبية، وفي كلا الحالتين قد لا نجد إلا مبدأً أخلاقيًّا واحدًا، ولكن عند تطبيقه على مجموعات من الظروف قد يؤدي إلى التزامات متناقضة بدرجة واضحة. أن نتجادل بالطريقة التي يتجادل بها النسبوي الأخلاقي في مثل هذه الحالات قد يشبه تمامًا جدال رجل العلم بشأن وجود قانونين طبيعيين مختلفين متناقضين، يقومان بعملهما في العالم؛ لأن الرصاص يغوص في الماء والخشب يطفو.

في الحقيقة لسنا في حاجة للذهاب إلى أماكن بعيدة مثل فرنسا والصين كي نرى قوة ما سبق. يمكننا أن نرى نفس المبدأ يقوم بعمله إن نظرنا أسفل أنوفنا؛ لأن كل ما قيل لا يشير في النهاية إلى أكثر من أن الظروف تُغيِّر من الحالات. ودون أن نذهب إلى مكان أبعد عن أوطاننا سيكون من الواضح لنا تمامًا أنه عندما نسبب ألمًا لإنسان، يعتبر فعلنا هذا غير أخلاقي، ومع ذلك قد يكون من واجب الطبيب او الجرَّاح أن يُحدث ألمًا في بعض الظروف. هل سنتجادل عن إن كان هذا مثالًا على قابلية التغير ونسبية القانون الأخلاقي؟

إننا بالطبع لا ندَّعي أن هذه الاعتبارات البسيطة تكفي بمفردها لتفسير كل التناقضات الموجودة، أو التي تبدو أنها موجودة بين القوانين الأخلاقية المختلفة في العالم. قد تكون هناك في العالم بالتأكيد آراء متناقضة بخصوص ما هو صائب وما هو خاطئ، ودون أن ننعم النظر في الظروف المختلفة لن يمكننا أن نحل الإشكالية. أعتقد أن إنكار ذلك يعني أن يغلق المرء عينيه عن رؤية الحقائق. ولكن من المقترح أن الكثير مما يسمى «المتناقضات» بين الآراء الأخلاقية يمكن تفسيرها بهذه الطريقة. من الواضح أن حقيقة أن شيئًا معينًا صائب هنا وخاطئ هناك لا تثبت حقيقة النسبية الأخلاقية؛ لأن بعض السذج يعتقدون أنها تثبت ذلك. على الأقل من الممكن دائمًا للتأمل التام في ظروف كل حالة أن يُفسِّر التناقض الواضح.

إذَنْ فجدالنا يثبت أمرين. من الناحية السلبية يُوضِّح مغالطة واضحة في جدالنا يستعملها النسبيون الأخلاقيون. إنها مغالطة واضحة جدًّا لدرجة أن

المرء غالبًا ما يشعر بالخجل من التمسك بها، ومع ذلك فالنسبيون الأخلاقيون يثقون فيها غالبًا دون وعي، ودون أدنى ريبة. أما من الناحية الإيجابية فإن الاعتبارات التي قمنا بعرضها هنا تقودنا إلى الطريق الذي علينا أن نتبعه بأنفسنا. يجب ألَّا نبحث عن قانون أخلاقي شامل في قواعد السلوك الخاصة التي عادة ما يستخدمها الناس في حياتهم اليومية. ولا يجب علينا أن نبحث عن القانون الأخلاقي بين ما يُطلق عليها «العادات الأخلاقية» لأن جميعها تختص بتفاصيل الحياة الخاصة. عندما نقوم بذلك من المحتمل ألا نكتشف شيئًا سوى مجموعة قواعد وعادات غير ثابتة. علينا أن نتوغل كي ننظر في العمق. علينا أن نبحث عن قانون واحد وعام للأخلاق، يمكن عن طريقه أن نستنتج قواعد خاصة. إن فعلنا ذلك سوف نكون على الأقل قادرين على الزعم أننا علميون بدرجة أكبر من بعض أصدقائنا، رغم كل مخزون الحقائق الأنثروبولوجية التي لديهم، ورغم إصرارهم على الطريقة التجريبية؛ لأن ما سنفعله في مجال الأخلاق سيكون مثل ما فعله رجال العلم في المجال الطبيعي من تنسيق وترتيب. سنحاول أن نتقدم على طول هذا الطريق.

سوف أختم هذا الفصل بتقديم بعض الملاحظات على الطريقة التي يجب اتباعها في التحقيق الذي أمامنا. نحن نبحث عن مبدأ أول للأخلاق يُطبق على كل الناس في كل الدول والأزمنة في العالم. ويجب أن تكون قواعد السلوك المقبولة بوجه عام التي نحاول استخدامها في حياتنا اليومية نتاجًا لهذا المبدأ الأخلاقي.

سيكون واضحًا من البداية أن طريقتنا لا يمكن أن تكون استدلالية؛ لأننا ليس لدينا أمل في التوصل إلى حقيقة واضحة بذاتها؛ حقيقة بديهية من الممكن أن تقوم عليها أخلاق. مهما كان المبدأ الأول، فعلينا أن نتوصل إليه بطرق تجريبية واستقرائية.

لكن هذا لا يعني أن ما نقترح فعله هو أن نفحص كل قوانين الإنسانية الأخلاقية على أمل أن نجد عنصرًا ما عامًّا وشاملًا. إني أفترض أن هذه هي الفكرة الأولى التي تخطر على بالي. اذهب إلى جواتيمالا وترينداد[27] وغينيا الجديدة وتيبمكتو وجزر البحر الجنوبي وسيبيريا واليابان وفرنسا وإنجلترا وأمريكا، وادرس كافة الآراء الأخلاقية الموجودة في هذه الأماكن، وأماكن أخرى في عالمنا، وفتِّش بالطريقة ذاتها عن التاريخ القديم وما قبل تاريخ الآراء الأخلاقية، وفي النهاية فكِّر هل تستطيع أن تجد جوهرًا للأخلاق مقبولا عالميًّا؟ ربما يكون ذلك هو ما يوصيني به بعض من أصدقائي الذين يميلون إلى العلم والتجريبية. سيبدو أن هذه الطريقة ستكون الطريقة التجريبية والعلمية الأصيلة. مع ذلك فهذا ليس رأيي مطلقًا في الطريق الذي يجب أن أتقدم فيه. أعتقد أن مثل هذا التحقيق سيكون بلا فائدة تمامًا حتى لو قام به شخص ما لديه المعرفة الواسعة الخاصة بدائرة المعارف.

ماذا نقصد بأخلاق شاملة؟ نحن لا نقصد مبدأ أخلاقيًّا يقبله كل الناس ويؤمنون به كحقيقة تجريبية. نحن نقصد مبدأً أخلاقيًّا يمكن أن يُطبَّق على كل الناس، بمعنى أنهم حتى إن لم يقبلوه، فعليهم أن يلتزموا به. ما علينا أن نوضِّحه هو أن الالتزام الأخلاقي ينطبق على كل الناس. لسنا مضطرين أن نوضِّح أن كل الناس يعرفون ما هو هذا الالتزام، أو أن هناك اتفاقًا بينهم بشأن ذلك الأمر. علينا أن نوضِّح أن ما هو صائب، هو كذلك بالنسبة لكل الناس. لسنا مضطرين أن نوضِّح أن ما يعتقده الناس صائبًا هو نفس الشيء في كل مكان. بناء على ذلك لن يكون في صالحنا أن نثبت أن كل الآراء المتناقضة بشكل واضح، وآراء الناس في الموضوعات الأخلاقية لها عنصر شامل وجوهر عام.

لذلك سوف أرفض نوع البحث التجريبي الذي تم اقتراحه سلفًا. إن نجح فلن يجلب لنا ما نريده، وإن فشل فلن يدحض ذلك جدالنا. حتى إن كانت القضية هي عدم وجود رأي أخلاقي واحد يتفق عليه جميع الناس، فقد يظل وجود مبدأ ما ملزم لكل الناس أمرًا حقيقيًّا، بمعنى أن يكون من الواجب عليهم قبوله وأن يتصرفوا بناءً عليه.

سوف يقال إن ما سبق لا يبدو مثل الأخلاق التجريبية على الإطلاق. ما معنى الحديث عن مبدأ أخلاقي ممكن يجب على كل الناس أن يتبعوه لكنه ليس موجودًا بالفعل في آراء الناس الأخلاقية؟ حتى لو كان لهذا الرأي أي معنى فكيف يمكن اكتشاف مثل هذا المبدأ بواسطة أي نوع من الطرق التجريبية أو الاستقرائية؟ كيف يمكن إثبات مثل هذا الرأي تجريبيًّا؟

في الحقيقة فإن هذه الأسئلة معتبرة حقًّا. سيكون علينا أن نجد لها إجابات مقنعة في الوقت المناسب. لا يمكن أن نقوم بذلك في المرحلة الحالية من بحثنا، ولكن في الوقت الحالي سوف أقول: نعم.... لقد تحققت بوضوح وبدرجة قاطعة من حقيقة ذلك التحدي والتزامي بمواجهته. لقد وضَّحت أننا في النهاية سنكون مضطرين أن نعطي معنى تجريبيًّا خالصًا لكلمة «يجب». سنكون مضطرين أن نوضِّح أن ما تعنيه هذه الكلمة ليس مجرد شيء يجب أن يكون، بل هو شيء موجود بالفعل. أتمنى أن أقوم بذلك باختصار القانون الأخلاقي إلى عبارة بالشكل الآتي: «لدى جميع الناس احتياجات شاملة مشتركة، وذلك بسبب إنسانيتهم المشتركة. ثمة طريقة واحدة لإشباع هذه الاحتياجات، وهذه الطريقة واحدة بالنسبة للجميع؛ ألا وهى الأخلاق. لهذا فالأخلاق واحدة بالنسبة لجميع الناس». عندما نقول إنه يجب على كل الناس أن يقبلوا نفس المبدأ الأخلاقي الأول، فهذا يعني أننا في هذه الحالة نُقر حقيقة مزعومة؛ حقيقة من الممكن إثباتها تجريبيًّا. إنها تعني بشكل واقعي وجود احتياجات معينة مشتركة لدى كل الناس، وكذلك أنه من الممكن

إشباع هذه الاحتياجات بطريقة واحدة؛ ألا وهي اتباع المبدأ الأخلاقي. سيمكن إثبات ذلك تجريبيًّا بالرجوع إلى الخبرة الفعلية.

هذا من شأنه أن يفسر أيضًا لماذا نحن في التحليل الأخير غير مهتمين بشدة بما يعتقده الناس أنه أخلاقي في هذا أو ذاك أو في الركن البعيد الآخر من العالم. لو كنا نقصد بالأخلاق أنها الطريق الذي يجب على الجميع أن يتبعوه إن كان عليهم أن يصلوا إلى هدف يرغبون فيه جميعًا، فهل من الغريب أن يكون لدى الناس آراء مختلفة، بل ومتناقضة بخصوص هذا الهدف؟ قد تكون كل هذه الآراء أو بعضًا منها خاطئة. قد يكون بعضها أو إحداها صحيحًا. ليست مشكلتنا هي أن نوضِّح أن كل الناس يفكرون بطريقة متشابهة فيما يختص الوسائل التي يجب أن يتبنوها إن كان عليهم أن يصلوا إلى غاية معينة. يجب ألَّا نتوقع ذلك. إن مشكلتنا هي أن نوضِّح أنه ثمة مجموعة واحدة فقط من الوسائل يمكن عن طريقها أن نصل إلى غايتنا فعلًا، وأن ذلك أمر حقيقي سواء كان الناس متفقين في آرائهم أم لا.

لا يعنينا من ناحية المنطق الصارم ما إن كان كل الناس متفقين في آرائهم الأخلاقية أم لا. مع ذلك أعتقد أنه في النهاية سوف ندرك أن هناك مقدارًا ما من الاتفاق في الآراء. أعتقد أنه سيكون من الممكن أن نوضِّح أنه حتى بين الشعوب غير المتطورة تمامًا هناك بعض الأصول الفطرية للحقيقة الأخلاقية مدفونة دون شك تحت أكوام من الرياء الأخلاقي، ويمكن التعرف عليها بوضوح في القوانين الأخلاقية لدى الشعوب المتقدمة. ولكن يجب هنا ألَّا أستبق الأمور.

على الرغم من أن هذا الرأي يرفض الإطلاقية، إلا أننا سوى نرى أن هذا الرأي يحافظ على تمييز الإطلاقيين بين ما هو صائب وما يُعتقد أنه صائب. إن هذا التمييز أمر ضروري لأن تحديد الاثنين هو أساس كل ما هو قابل للاعتراض في النسبية الأخلاقية، وهذا هو ما يجعل من المستحيل أن تكون أي أخلاق أكثر صدقًا من الأخرى؛ لأنه لا يمكن أن نجد أي حقيقة في آراء ليست لها مرجعية في عالم الحقائق. من ثم فإن تمكنا من اكتشاف أن الجميع متفقون في الفكر على أن بعض الأمور صائبة من الناحية الأخلاقية، لن يكون لهذا الاكتشاف نفع بالنسبة لنا إذا لم نستطع أن نوضِّح أن الآراء الأخلاقية التي يتفقون عليها حقيقية. سيظل الأمر متعلقًا بأن هذا الفكر قد يكون محض وهم أو مجرد تلاعب بالأفكار لا معنى له، إن لم تكن هناك مجموعة من الحقائق الموضوعية التي تتلاءم مع فكرهم العام وتجعله حقيقيًّا. ستظل القضية أنه سيكون لديهم حق كبير في التأكيد على أن آرائهم حقيقية -مثل أصحاب الآراء العامة سابقًا- إن ظهر أفراد أو قبائل معينة بآراء أخلاقية مختلفة عن تلك التي كانوا يُسلِّمون بها قبلًا، أو أنه لن تكون أي من المجموعتين على حق على

الإطلاق. إن مسألة حقيقة أو عدم حقيقة الآراء المتعلقة بالأخلاق أو أي شيء آخر ليس لها معنى إذا لم تُشر إلى أمور موضوعية، وتخضع لاختبار الاتساق.

ما كان قابلًا للاعتراض في رأي الإطلاقيين لم يكن هو التمييز بين الآراء الأخلاقية ونظيرها الموضوعي. كان هناك اعتقاد أن النظير الموضوعي شيء غامض يفوق العقل؛ شيء ليس قابلًا للتجربة، وقد جعل ذلك من آرائهم غير مؤهلة لأي نوع من الفحص، وأصبحت في النهاية بلا معنى. إن مجرد حقيقة أنهم قد أصروا على أن آراءهم الأخلاقية قد تكون حقيقية أو زائفة مثل الآراء الأخرى ويجب أن تشير إلى شيء موضوعي، لا يمكن أن يكون لها تأثير، وليست قابلة لأي اعتراض. أما الهدف المؤكد الآن لرأينا هو أن نجعل الأخلاق موضوعية بينما ما زلنا حتى الآن نبخس من حقها، ونجعلها تجريبية. لهذا فالآراء الأخلاقية بالنسبة لنا يجب أن يكون لها مرجع موضوعي. لكن الحالة الموضوعية للأمور التي يشيرون إليها، والتي يحكمون عن طريقها على الآراء بأنها حقيقية أو زائفة سيكون عليها أن تُعبِّر عن حقائق واضحة يمكن إخضاعها للتجربة والفحص.

ستكون هذه الحقائق كالآتي: أولًا: كل البشر لديهم احتياجات معينة مشتركة. ثانيًا: لا يمكن إشباع هذه الاحتياجات إلا عندما نحيا حياة أخلاقية. لهذا يمكن أن نعتبر أي مجموعة آراء أخلاقية زائفة عندما تخطئ في فهم الوسائل التي يجب أن نتبناها لإشباع هذه الاحتياجات، أو التي تنكر وجود الاحتياجات نفسها من الأساس. تعتبر هذه الآراء زائفة تمامًا مثل حكايات الجنيات، وبنفس المعنى فإنها لا تتلاءم مع الحقائق، وبناء على ذلك من الضروري بالنسبة لنا أن نصر على التمييز بين ما يعتقده الناس صائبًا، وبين ما هو صائب فعلًا. لكن التمييز لا يحمل أي تضمين غير تجريبي مثل ذاك الذي اعتاد القارئ أن يربطه به.

أما بالنسبة للسؤال المتعلق بالمكان الذي يجب أن نبحث فيه عن دليل وجود أخلاق شاملة، فإن لم يكن في الآراء الأخلاقية الخاصة بالأجناس المختلفة، فستكون إجابة السؤال أنه موجود بالفعل في مبدأ ذكرناه في الفقرات السابقة. ما هو ذلك الأمر الذي نحتاج دليلًا عليه؟ إنه ليس شيئًا خلف السماوات أو غير تجريبي يفوق العقل، خارج حدود الزمان والمكان، بل يُعبِّر فقط عن حقائق معينة واضحة، أو كما أعتقد وآمل أن أثبت أيضًا: حقائق واضحة متعلقة بالحياة الإنسانية. إنهما الحقيقتان اللتان تنصان على أن الناس بوجه عام لديهم احتياجات معينة لأن عقولهم تظهر تركيبًا نفسيًّا عامًّا، ولأن طاعة المبدأ الأخلاقي هي الطريق الوحيد الذي يمكن بواسطته إشباع تلك الاحتياجات. سيكون الدليل على الحقيقة الأولى ذا طابع نفسي بالمعنى الواسع. أما الدليل على الحقيقة الثانية، فلن نجده في أي فرع من فروع العلوم المعروفة، ولكن يمكن أن نجده في الحكمة العملية التي جمعها الناس

عن طريق حياتهم اليومية. لن نكتشف هذا الدليل في الكتب، ولكن بالأحرى في كتاب العالم. مع ذلك فإن هذا الدليل يعتبر تجريبيًّا؛ لأن الناس قاموا بجمعه عن طريق خبراتهم المتراكمة في الحياة التي يعيشونها. إنه تجريبي ما لم يكن هناك تفسير محدد جدًّا لذلك المصطلح.

بهذا المعنى ستكون طريقتنا استقرائية. ستكون كذلك لأن قضيتنا سوف ترتكز في المقام الأخير على دليل الحقائق الفعلية التي تم اكتشافها على مدار الخبرة الإنسانية.

* * *

غايات الفعل الأخلاقي

بعد ما قلناه في نهاية الفصل الأخير، ربما يكون من المتوقع أولًا أن أتحدث تفصيلًا عن الحقائق التي تتلاءم مع بحثنا، وأنه يتوجب عليَّ بعد ذلك أن أستمر في البحث من خلال طرق الاستقراء العادية؛ لكي أستنبط منها مبدأً أخلاقيًّا عامًّا واحدًا. أعتقد أن المادة التي في متناول يدي تسمح لنا بالتعامل معها بهذه الطريقة. لكنني أعتقد أني لو واصلت في الاتجاه المعاكس، فسوف يؤدي ذلك إلى مزيد من الوضوح. لذلك سوف أبدأ بتشكيل ما أعتقد أنه سيكون مبدأ الأخلاق الأول كافتراض، وبعد ذلك سأحاول أن أوضح أنه بإمكانه تفسير حقائق وثيقة الصلة به، وأن الأخيرة بإمكانها أن تُدلِّل عليه. لن تؤثر هذه الإجراءات على المنطق الأساسي لهذا الأمر، ولن تؤثر على السمة الاستقرائية للافتراض. إن اعتبارات التوصل إلى تفسير ملائم هي التي تُملي علينا هذه الإجراءات.

لا أقصد أنني على وشك أن أتمعن الفكر في فرضية ليس لها وجود، أو في بديهة، ثم أُطبِّق هذه الفرضية على الحقائق. بالطبع نشأت الفرضية بشكل تجريبي، بمعنى أن بعض الحقائق الملائمة هي التي أوحت بها إليَّ شخصيًّا. إن أي افتراض ذكي متعلق بأي موضوع لا يمكن أن يخطر على عقل أي شخص فجأة. تتضمن فكرة الفرضية أن نجرب فكرة ما أوحت بها بعض الحقائق، وأن نرى هل يمكن لهذه الفكرة أن تُفسِّر الأفكار الأخرى أم لا. من المفترض أن التفاحة التي سقطت هي التي أوحت بافتراض الجاذبية لنيوتن، بمعنى فكرة يمكن لها أن تشرح بعض الحقائق. إن مجموعة الحقائق التي شكَّلتها القوانين الأخلاقية الخاصة بمعظم الشعوب المتقدمة هي التي أوحت إليَّ بالفعل بنظريتي الأخلاقية. لكن هذا مجرد أمر يتعلق بسيرة حياتي الشخصية. سوف تتضمن طريقة شرحي عرضًا لنظريتي، وبعد ذلك تطبيقها على الحقائق التي عليها أن تؤكد صحتها.

هذه الإجراءات قد تمنح الشرح مظهرًا دوجمائيًّا، وهذا معناه أننا سنبدأ بذكر النتائج دون الأسباب التي تؤيدها. ربما سيبدو أني أقول بطريقة دوجمائية: «إن مبدأ الأخلاق هو هذا وذاك، وأنه مبدأ يمكن تطبيقه على كل الناس في كل مكان وزمان». بينما يحاول القارئ فهم ما أقوله، ربما يفشل في أن يفهم لماذا يجب عليه أن يقبل عباراتي. ربما يفشل على نحو خاص في فهم لماذا يتوجب عليه أن يفترض أن هذا المبدأ شامل بأي معنى كان. قد يقول القارئ إن الأخلاق التي أعبِّر عنها هي أخلاقنا نحن الأجناس الأوروبية، وعلى نحو التحديد الشعوب المسيحية. لكن لماذا نفترض أنه بأي معنى يمكن

أن تُطبَّق على الصينيين وأهل جزر البحر الجنوبي، أو باتاجونيا[28]؟ من المؤكد أن مثل هذه الأسئلة ستبدو محيرة للقارئ، ولكن إن تذكرنا أني أتابع فرضيتي وأشرحها أولًا وأحتفظ بأسبابي لموضع قادم، ربما حينئذ يقبل القارئ تأجيل حكمه. لديَّ ثقة بأنني قبل أن أصل إلى نهاية الكتاب سأكون قد نجحت على الأقل في توضيح بعض الأسباب الجيدة لاعتقادي أن فرضيتي ربما تكون حقيقية.

إن وجهة نظر المبدأ الأخلاقي الأول الذي أود أن أعبِّر عنها ليست بالطبع جديدة في أي من أصولها. عندما نعتقد أن كل الناس؛ أو على الأقل كل المتحضرين، يحوزون الفكر الأخلاقي داخل عقولهم بشكل أو بآخر، كمبدأ مسبق تمامًا لم يسمع أحد عنه من قبل، سيتضح أن ذلك ليس صحيحًا. ليست مهمة الفيلسوف الأخلاقي أن يكتشف أي شيء لم يعرفه الناس من قبل؛ بل أنْ يُحلِّل ويوضِّح فكرة الأخلاق التي يفهمها الناس فعلًا بمعنى ما، ولو بطريقة غامضة غير ملائمة، وربما بطريقة ليست واعية تمامًا. يكتشف المرء حقائق جديدة في العلم، وحتى في الميتافيزيقا هناك جدال بشأن أنه قد توجد على الأقل بعض الحقائق الجديدة يمكن أن تُكتشف، مع أن كثيرين من الفلاسفة يعتقدون أن مهمة الفيلسوف هنا هي ببساطة التحليل الواضح لما هو معروف بالفعل. ولكن في الأخلاق يبدو من المسلم به أنه ليس من واجب الفيلسوف أن يكتشف مبدأً أخلاقيًّا ما غير معروف للناس بشكل عام؛ أولئك الذين يسعون بوعي إلى حياة أخلاقية، ولابد وأنهم بالتأكيد يدركون ما يفعلون إلى حد ما. ليس من المحتمل أن يكون كل فلاسفة الماضي قد فشلوا تمامًا في محاولاتهم لتحليل فكرة الأخلاق. لكونهم أيضًا مخلوقات ذات مبادئ أخلاقية فقد عرفوا إلى حد ما ماهية الأخلاق قبل أن يبدأوا في تحليلها. على الأقل عرفوها بنفس المعنى الذي يعرفه الآخرون. في الحقيقة كانت هناك بعض المفاهيم الفلسفية الأخلاقية المختلفة تمامًا. يبدو أن بعضًا منها يناقض بعضه بعضًا. لذلك قد يُقال إن بعضها لا بد وأن تكون زائفة. لكن سيبدو لي أن جميعها حقيقية، مع أن بعضها أو جميعها قد تتسم بنوع من الزيف، الذي هو سمة أنصاف الحقائق. قد تناقض أنصاف الحقائق بعضها البعض. في حقيقة الأمر فهي بمثابة حقائق تكميلية. كل منها يؤكد على جانب من الحقيقة الكاملة. قد تبدو زائفة بقدر ما لا تتضمنه، أو لأن ما تؤكده هو أمر خاطئ. في الأخلاق يبدو من المحتمل أن تكون مدرسة ما قد أكَّدت على ما هو بعيد حقًّا عن مركز الأخلاق الحقيقي، على الرغم من أنه قد يكون حقيقيًّا في حد ذاته، وأن المدارس الأخرى قد أكدت على عناصر أخرى بطريقة مشابهة. إن كان الأمر كذلك، فسيكون من الصعب أن تكون إحدى مدارس الأخلاق التاريخية صائبة تمامًا، وأن تكون المدارس التاريخية صائبة تمامًا، وأن تكون المدارس الأخرى خاطئة تمامًا. سيكون الأمر بالأحرى أن إحداها تقترب من الحقيقة

بدرجة أكبر من الأخرى. بالنسبة لي يبدو أن نظرية النفعيين هي أقرب شيء للحقيقة قد وصلنا إليه حتى الآن. ينتج عن ذلك أن النظرية التي نعرضها هنا سوف تشبه النفعية أكثر من تشابهها مع الفلسفات الأخلاقية الأخرى. ستكون نوعًا ما من النفعية.

لكنها ستختلف في نواح هامة جدًّا عن نظرية بنتام و«مِل» النفعية التقليدية. لقد عانت النفعية التقليدية من عيوب خطيرة جدًّا أدت إلى تعرضها لنقد كانت له تأثيرات ساحقة. لا يمكن الآن لأي فيلسوف أن ينكر صحة وقوة بعض من هذه الانتقادات. بناء على ذلك لا يمكن أن يكون هناك شك في إحياء نفعية بنتام و«مِل»، أو محاولة الدفاع عنها عبثًا ضد هذه الانتقادات. على أي حال هذا لا يعني أن قوة النفعية الأساسية على الاستبصار كانت زائفة. سيكون موقفي إلى حد ما هو أن هذه البصيرة كانت صادقة، لكن تم التعبير عنها من قِبل بنتام ومِل بطريقة غير قوية. كانا يحاولان أن يقولا شيئًا حقيقيًّا، مع أن ما نجحا في قوله بالفعل كان زائفًا بدرجة كبيرة. بناء على ذلك فإن مهمتي ستكون بمثابة محاولة إعادة شرح مبدأ النفعية بطريقة جديدة لن يخضع لهذه الانتقادات التي زعزعته بشدة منذ أيام مِل. إنها مهمة صعبة جدًّا. سوف تشغلني محاولة تنفيذها ليس فقط في الفصل الحالي، ولكن في الفصول اللاحقة.

سوف أجادل قائلًا إن اثنين على الأقل من الآراء المتعلقة بالأخلاق والتي تمسك بها النفعيون كانا حقيقيين بدرجة قاطعة. الرأي الأول هو أن الأفعال ليست صائبة أو خاطئة في حد ذاتها، لكن درجة أخلاقيتها تعتمد بدرجة كبيرة جدًّا على نتائجها. الأفعال الصالحة هي التي لديها -أو تميل إلى أن تكون لها- نتائج صالحة. الأفعال السيئة هي التي لها -أو تميل إلى أن تكون لها- نتائج سيئة. إن الفعل الأخلاقي ليس غاية في حد ذاته، لكنه وسيلة لغايات أخرى. أما المعتقد الثاني الحقيقي للنفعيين هو أن كل النتائج الصالحة - التي تُعتبر الأخلاق وسيلة لها - يمكن تلخيصها بشكل غامض دون شك في عبارة: «السعادة الإنسانية». سوف أناقش في التحليل الأخير مسألة أن الأخلاق الإنسانية وسيلة للوصول إلى السعادة الإنسانية. إن الأفعال التي تميل إلى زيادة السعادة الإنسانية هي الأفعال التي تُطلق عليها كلمة: «صائبة»، بينما تلك التي تميل إلى زيادة تعاسة الإنسان تُطلق عليها كلمة «خاطئة». أعتقد أن هذا هو ما نقصده بالمصطلحين: «صحيح - خاطئ»، وأننا لا نقصد شيئًا آخر بالإضافة إلى ذلك.

إن العبارات السابقة غامضة عمدًا وتمت صياغتها بأكثر المصطلحات عمومية. كي تصبح صالحة فلسفيًّا يجب تحليلها بعناية. سيكون من الواجب إدخال بعض التعديلات المختلفة عليها. سيتوجب علينا أن نُفسِّر ما نقصده بالتحديد بكلمات مثل: «السعادةِ - التعاسة». سيتوجب علينا أن نفحص

الفكرة كلها بدقة وبالتفصيل، وأن نعرضها بلغة صحيحة. إن العبارات التي وردت في الفقرة الأخيرة لا تعني شيئًا سوى مقاربة بسيطة ليست دقيقة لموقف فلسفي أصيل. السبب في أني قد استخدمت عن عمد لغة غامضة تقريبية، هو أنني أعتقد أن النفعية ما دامت بقيت غامضة تمامًا فهي حقيقية. ما دام أنها اقتصرت على إخبارنا بمصطلحات عامة جدًّا أن الفعل الأخلاقي هو الذي يؤدي إلى السعادة الإنسانية، فإنها تعبر بدقة عن بصيرة حقيقية. عندما بدأ النفعيون في محاولة إخبارنا ماذا يقصدون تحديدًا بفكرتهم، وعندما حاولوا تحليلها والتعبير عنها بلغة دقيقة، ضلوا الطريق. لم تكن الفكرة الرئيسة للنفعية هي الملومة أو هي التي تسببت في ذلك النقد العنيف الذي واجهته النفعية. كان التحليل التفصيلي للفكرة ناقصًا جدًّا لدرجة أنه أثار الاحتجاجات من كل اتجاه، وتسبب في عدم إبداء الثقة بالفكرة الرئيسة نفسها. في رأيي أن الانتقادات التي أُثيرت ضد النفعية هي انتقادات للتحليل لا للفكرة إن كانت الانتقادات صحيحة فعلًا. إن مهمة إعادة تفسير الموقف النفعي بمصطلحات قوية هي في النهاية مهمة إعادة التحليل. لكن قبل أن نبدأ هذه المحاولة سيكون من الحكمة أن نتمسك قليلًا بالرأيين اللذين ذكرناهما مسبقًا، وأن نبقي عليهما في شكلهما الغامض الذي لم يتم تحليله.

يُصرِّح الرأي الأول بأن السمة الأخلاقية لفعل ما تعتمد بدرجة ما على نتائجه. غالبًا ما كان يتم إنكار ذلك. لدينا نظريات أخلاقية تصر على أن الأخلاق غاية في حد ذاتها وليست وسيلة، أو أنها يجب ألَّا تكون وسيلة لأي غاية أعلى منها مثل السعادة. طبقًا لمبدئنا الذي يرى أن فلسفات الأخلاق في الماضي من المحتمل أنها لم تكن زائفة، قد نُخمِّن أنه لا بد من وجود عنصر ما حقيقي هنا، على الرغم من أنه قد يكون هناك أيضًا تأكيد خاطئ.

أعتقد أنه إن كان واجبنا أن نعتبر الأخلاق غاية في حد ذاتها، فإن هذا يُعبِّر عن حقيقة نسبية. هناك معنى للقول بأنه يتوجب على المرء القيام بواجبه من أجل الواجب نفسه، لا من أجل غاية أخرى. هذا يعني في المقام الأول أنه يجب عليه ألَّا يفعله لمجرد أنه مفيد لغرض ما أناني يخصه. في كل الحالات يجب على المرء أن يكون أمينًا حتى لو لم تكن الأمانة هي أفضل سياسة في حالة ما. يجب على المرء ألَّا يجعل من الأمانة مجرد وسيلة منفعته الشخصية، وذلك ليكون مستعدًّا أن يلقي بها من على ظهر السفينة في اللحظة التي تصبح فيها غير نافعة. إن المبدأ الذي ينص على أن الأخلاق غاية في حد ذاتها له تقديره، لأنه يُعبِّر عن احتجاج قيِّم ضد الآراء الأخلاقية الدنيئة التي تجعل من الأخلاق خاضعة لمصالح الأفراد الأنانية. إنها آراء تحط من قدرها أو تجعل منها أخلاقًا تجارية.

في المقام الثاني من المهم جدًّا أن نوضِّح من وقت لآخر أن النتائج الفعلية لأفعالنا لا حصر لها، لدرجة أننا لا يمكن أن نكون متيقنين بشأن ما إن

كنا سنحصل في النهاية على نتائج جيدة أو سيئة بدرجة أكبر أم لا. لذلك من الحكمة أن نُثبِّت أعيننا في الحياة العملية بمثابرة على سمة الفعل ذاته، أو على الأقل على سمته المعروف عنها أنها صالحة أو سيئة بوجه عام. لا أستطيع أن أعرف نتائج كذبي على المدى الطويل. قد تكون هناك حالات يبدو لي فيها أنه لم يحدث ضرر أو حتى أن شيئًا طيبًا قد ينجم عن ذلك، ليس فقط لنفسي بل للآخرين أيضًا. لكن لكي أسمح لعقلي أن يتورط بهذه الطريقة في تشعبات الظروف المستقبلية التي لا نهاية لها، وكذلك في متاهة كل النتائج الممكنة أو المحتملة أو حتى غير المحتملة، فهذا تصرف خطير جدًّا. من السهل جدًّا أن نلوي عنق مثل هذه الاعتبارات بدرجة خطيرة من أجل التماس الأعذار كي أقوم بما أريده. إنه تبرير لنفسي لانحرافي عن الطريق المستقيم المحدد. من الأفضل أن أتجنب كل ذلك، وأن أُثَبِّت عينيَّ على القانون الآمن (لا تكذب)، وأن أبعدهما بمثابرة عن أي شيء آخر. عادة ما يكون من الأفضل أن نفعل ما يخبرنا القانون أنه صائب، وليحدث ما يحدث.

أعتقد أن مثل هذه الاعتبارات نافعة وشديد الأهمية بحيث نحتفظ بها في عقولنا. إن النظريات التي تجعل من الأخلاق غاية في حد ذاتها تعتصرها حتى آخر قطرة بالإعلاء من شأن المعيار الأخلاقي ضد كل محاولات الحط من شأنه. لكنها في النهاية لا تستطيع أن تقنعنا حقًّا بأن أخلاق فعل ما ليست لها علاقة بنتائجه. قد يكون حقيقيًّا أننا لا نستطيع معرفة النتائج الكلية المترتبة على أفعالنا، لكن هذا لا يثبت شيئًا إلا أننا قطعًا لا نعرف ما إن كانت أفعالنا في نهاية الأمر صالحة أم سيئة بدرجة أكبر. يمكننا فقط أن نأخذ بالاحتمالات. لا يبرهن ذلك على أن صلاح أو سوء الأفعال لا يعتمد على النتائج. قد يكون حقيقيًّا أن الفاسدين من الناس بإمكانهم أن يلووا عنق الأخلاق باختلاق الأعذار لفسادهم. لكن هذا لا يجعل من مبدأ الأخلاق أمرًا زائفًا؛ لأنه بطريقة أو بأخرى يمكن استخدام أي حقيقة بطريقة سيئة. في النهاية قد يكون حقيقيًّا بالنسبة لمعظم الناس أنه من الأسلم لهم أن يتبعوا قاعدة مُجرَّبة جيدًا مثل «لا تكذب» أفضل من أن يحاولوا دراسة ما إن كان عمل معين ستكون له نتائج طيبة أم سيئة. مع أن هذه النصيحة قد تكون طيبة، إلا أن هذا الأمر ليس له أي علاقة بالنظرية الأخلاقية.

لقد أدرك النفعيون أن الرأي الأخلاقي الذي يرفض النتائج على أنها غير ملائمة للتقييم الأخلاقي بعيد عن الحقيقة والاعتبارات التي يبني عليها جميع الناس أحكامهم الأخلاقية في أمور حياتهم الفعلية. إنه رأي يتوقع المرء أن يتمسك به الأكاديميون البعيدون تمامًا عن الحياة، والقريبون من الأفعال الحقيقية لأناس حقيقيين. سيبدو من الواضح -لأولئك الغارقين في فوضى الحياة- أن السبب في اعتبار عدم الصدق عملًا غير أخلاقي هو أن الكذب كما يتضح من التجربة يسبب ألمًا ومشكلة لكل من يخصهم الأمر بما فيهم الكاذب

نفسه، بمعنى أن الكذب أمر خاطئ بسبب نتائجه السيئة. سيبدو من الواضح أن اضطهاد الفقير عمل شرير بسبب التعاسة التي تنتج عن ذلك وليس لسبب آخر. في الحياة الفعلية يتم الحكم على الناس إما عن طريق نتائج ما يفعلونه، أو على الأقل عن طريق النتائج التي كان متوقعًا من الناس أن يتنبأوا بها. عندما ننكر هذه الحقائق الواضحة، فهذا يعني أننا قطعًا نعيش في عالم من الأوهام الأكاديمية.

هناك بالطبع من يؤكدون أهمية النوايا، في مقابل النتائج الفعلية. يقولون إنه يجب الحكم على السمة الأخلاقية للمرء طبقًا لما ينوي فعله، أو على الأقل ما يبذل جهدًا من أجل فعله، وليس عن طريق النتائج الفعلية لأفعاله، لأنها ليست تحت سيطرته. حتى إن كانت لدينا أكبر إرادة ممكنة، فإن أعظم جهود لدينا لفعل الصواب غالبًا ما تكون لها نتائج سيئة لا يمكن أن نتنبأ بها، ولا يمكن أن نكون مسؤولين عنها. لا يود أحد أن ينكر ذلك. لكن لا شيء يمكنه أن يزعزع اعتقادنا أن في نهاية الأمر تعتمد السمة الصالحة أو السيئة لأي فعل على نتائجه. فما جدوى النية إن لم تكن ستؤدي بنا إلى النتائج؟ كيف نستطيع أن نحكم أن النية صالحة أو طالحة إلا إن فكرنا ما إن كانت النتائج المقصودة صالحة أم غير كذلك؟ لو أنني قلت إنه يجب الحكم على المرء عن طريق نياته، لا عن طريق النتائج الفعلية لأفعاله، فما أقصده أننا يجب ألَّا نعتبره مسؤولًا عن النتائج التي لم يستطع التنبؤ بها، لكنه يُعتبر مسؤولًا عن النتائج التي كان يقصدها. لكن كي نحكم على شخص عن طريق النتائج المقصودة، فهذا يجعل من النتائج معيارًا للأخلاق. القول إنه على الرغم من أن الأفعال الصالحة والطالحة هي تلك التي لها نتائج صالحة أو طالحة نسبيًّا لا يبرر نيلنا لمديح على فعل صالح لم ننتوِ فعله، أو لومنا على شر لم نعرف أو لم نستطع أن نعرف نتيجته. القول إن شخصًا ما قد يفعل شيئًا بطريقة خاطئة دون قصد، على الرغم من بذل أقصى جهده يجعلنا نعتقد أنه في هذه الحالة يجب ألَّا يُلقى عليه اللوم. لكن ذلك لا يعني أن نقول إن ما فعله لم يكن في الحقيقة خاطئًا. لقد كانت فعلته سيئة، مع أنها لم تصدر عن شخصية سيئة، لكنها صدرت عن جهل.

علاوة على ذلك، فإن الرأي الذي يجعل النتائج غير ملائمة للأخلاق يتأسس على فكرة غامضة لا يمكن التمسك بها. كيف نستطيع أن نفصل فعلًا عن نتائجه؟ إن النتائج هي جزء من الفعل ذاته. تقوم إرادتي بتحريك سلسلة من الأحداث. الأمر الذي تصدره إرادتي -إن كان هناك شيء مثل ذلك- والأحداث اللاحقة التي تنشأ عنه تُشكِّل سلسلة من التغييرات المستمرة. سيكون من التعسف أن نرسم خطًّا في مكان ما وسط هذا التدفق المستمر، ونطلق على ما قبله كلمة «الفعل» وعلى ما بعده «النتائج». لذلك إذا أطلقت النار على رجل فهل تعتبر وفاته في مستشفى ما في اليوم التالي نتيجة

لفعلي أم جزءًا من الفعل ذاته؟ إذا قلت إن الوفاة تعتبر نتيجة فقط، ففي أي نقطة وسط هذه الأحداث المستمرة التي أدت إلى وفاته انتهى الفعل؟ هل حدث ذلك عند تغيير وضعية الأمان؟ هل سأقول إن ذلك كان جزءًا من فعلي بينما انفجار البارود وحركة الرصاصة والثقب الذي حدث في جسد الرجل وأخيرًا وفاته كانت مجرد نتائج؟ هل سأدفع الخط القاسم إلى الخلف قليلًا وأقول إن الأمر الذي تصدره إرادتي كان هو المسؤول الوحيد عما فعلته، وإن الإفرازات اللاحقة للاندفاعات العصبية التي دفعت إصبعي لتغيير وضعية الأمان كانت مجرد نتائج؟ أليس من الواضح أن كل هذه المحاولات لرسم خط التقسيم غير حقيقية وتعسفية، ولذلك فإن محاولة التمييز بين فعل ما ونتائجه مستحيلة؟ إن كان الأمر كذلك، فإن الرأي القائل إن نتائج الفعل لا تتلاءم مع الحكم الأخلاقي يستحيل تنفيذه.

هذا أمر معترف به عالميًّا في الأخلاق العملية. نعتقد أن السرقة لا يمكن تبريرها من الناحية الأخلاقية. لكن ما السرقة؟ عندما أنقل أمتعتك إلى منزلي، فإن حركة يدي هي التي تتسبب في نقل أغراضك من مكان لآخر. لن يُقر أحد أن تغيير المكان مجرد نتيجة لفعل قمت به وليس جزءًا من الفعل ذاته. إن فعل السرقة الذي يعتبر سيئًا أخلاقيًّا يتضمن نتائج حركات يديَّ. في الحقيقة ليست حركة يديَّ هي التي تعتبر سيئة أخلاقيًّا، ولكن تحديدًا النتائج التي هي فقدانك لأغراضك.

هل سيُقال إن هذا الجدال يؤدي لنتائج متناقضة، وأنه إن كان من المستحيل أن نُميِّز بين الفعل والنتيجة يكون من المستحيل أن نقول إن السمة الأخلاقية لفعل ما تعتمد على نتائجه؟ إن أراد أحد أن يفوز بهذا الجدال اللفظي فمرحبًا به. لكنه لا يعبر عن النتيجة الحقيقية. ما يجب علينا أن نقوله هو الآتي: كي نتحدث بدقة سنقول إنه من المستحيل أن نُميِّز بين الفعل والنتيجة، ومع ذلك فنحن نقوم بهذا التمييز في محادثاتنا العادية، ولنا مبرراتنا لفعل ذلك. إن التمييز أمر ملائم وله استخداماته العملية مع أنه لا يمكن تبريره نظريًّا. ما نفعله هو أننا نرسم خطًّا بطريقة تعسفية بين حركة الأحداث المستمرة، وأن نطلق على ما هو موجود في الجانب القريب: «الفعل»، ونطلق على ما هو موجود في الجانب الأبعد: «النتائج». إن النقطة التي يتم فيها التقسيم ثابتة من قِبل العُرف، واعتبارات الملائمة العملية. لذلك يجب علينا كالمعتاد أن نعتبر انتقال أغراضك إلى منزلي جزءًا من الفعل، ولكن الحقيقة أنه في غضون مائة عام من الآن قد يحدث تأثير بعيد غير متوقع على أسلافنا، وعادة ما لا يعتبروه جزءًا من الفعل، بل إحدى نتائجه. يمكننا الآن التعبير عن النظرية الأخلاقية التي أتمسك بها بطريقتين. يمكنني القول إن السمة الأخلاقية لفعل ما تعتمد على نتائجه، وفي هذه الحالة سأستفيد من أسلوب تعبيري ملائم، مع أنه غير دقيق بدرجة كافية. إن كان هدفي الوصول

إلى مزيد من الدقة، يمكنني القول إن ما يجب علينا أن نضعه في اعتبارنا في الحكم الأخلاقي، أو بمعنى آخر ما يثبت السمة الأخلاقية لأفعالنا هي طبيعة الفعل بأكمله الذي يشتمل على ما نطلق عليه عادة: «نتائج الفعل». بعد ذلك يمكنني أن أعبِّر عن نظريتي من دون الاستفادة من التمييز بين الفعل والنتيجة. لذلك إن كانت النظرية مستقلة عن هذا التمييز، وإذا لم يكن التمييز مبررًا نظريًّا، فهذا لا يُحدث أي تغيير في النظرية. لكن النظرية المضادة التي تقول إن النتائج لا تتلاءم مع السمة الأخلاقية للفعل لا يمكنها أن تُعبِّر عن نفسها دون الاستفادة من التمييز، ولذلك تعتمد كلية على صلاحيتها، لأنه من الضروري بالنسبة لها أن نُميِّز بين النتائج والفعل كي يمكننا أن نقول إن النتائج غير ملائمة، وإن الفعل ملائم. لذلك تنهار هذه النظرية بمجرد أن يتضح أن التمييز ليس صحيحًا.

لن أتردد في الاستمرار في الحديث عما يخص الفعل والنتيجة، والقول بأن السمة الأخلاقية للفعل تعتمد على نتائجه، لأنه سيكون أكثر وضوحًا وملائمة أن نتحدث بهذه الطريقة، من أن نقول إننا يجب أن نضع في اعتبارنا الفعل بأكمله، بمعنى ما يفعله الشخص، وكل النتائج المترتبة على ما يفعله حتى النهاية. عندما نستعمل كلمة: «الفعل» بهذا المعنى سنبتعد كثيرًا عن الاستخدام العادي للغة، وأعتقد أنه سيتضمن مخاطرة مستمرة لسوء فهم خطير. لا أعتقد أنه سوف يُساء فهمي إن تحدثت عن الأفعال ونتائجها كما يفعل الناس. ولا أعتقد أن أي شخص يتمتع بأقل قدر من النية الطيبة والتفكير السليم ويقرأ ما أكتبه هنا، سوف يتهمني بالتناقض بسبب قولي إنه ليس هناك أي تمييز حقيقي بين الفعل والنتائج، ورغم ذلك أستمر في قولي إن صلاح أو سوء الفعل يعتمد على نتائجه.

أما المعتقد الثاني الحقيقي لدى النفعيين كان يتلخص في أن النتائج التي تُحدِّد السمة الأخلاقية لفعل ما هي النتائج الخاصة بسعادة البشر، وأن الأفعال الصالحة بوجه عام هي التي تزيد من سعادة البشر. أما النتائج السيئة فهي التي تُنقص منها. في الحقيقة من الصعب جدًّا أن نعرف ما المقصود بكلمة: «السعادة». من الصعب جدًّا أن نقوم بتحليلها، وأعتقد أن النفعيين ارتكبوا أخطاءً فظيعة في محاولتهم تحليلها. من الحقيقي أيضًا أنه من الصعب فهم فكرة الزيادة والنقصان كما استعملناهما هنا؛ لأن الزيادة والنقصان اللتين تحدثنا عنهما لا يبدو أنهما كميات من الممكن قياسها بأي طريقة ممكنة، ولكن «السعادة والتعاسة، و«الزيادة والنقصان» تعني دون شك شيئًا ما. هناك معنى للقول إنه من الصحيح أن كل فرد يعرف ماذا تعني هذه الكلمات؛ لأن كل الناس تقريبًا يعرفون إن كانوا سعداء أم لا، ويعرفون أنهم في بعض الأوقات يكونون أكثر سعادة من أوقات أخرى. كل فرد يعرف بخبرته الخاصة أن أشياءً أو أحداثًا معينة تُزيد من سعادته، بينما هناك أشياء وأحداث أخرى

تنقص منها. وما دمنا نتحدث حديثًا منطقيًّا، وما دام أننا نرى أن هذه المصطلحات تعني ما يعرفه كل واحد، وما دام أننا لا نُجرِّب التحليل الفلسفي الصعب والمتقلب، يبدو لي أن ما يمكننا أن نعتقد أنه حقيقي تمامًا، أن سعادتنا وسعادة الآخرين، وسعادة المجتمع كله، هي الغاية التي يهدف إليها النشاط الأخلاقي. بالطبع هذا هو ما قاله النفعيون تمامًا.

لا أعتقد أنه يتوجب على المرء أن يعترض إن قلت إن جوهر الأخلاق يكمن في الإيثار، بمعنى مراعاة سعادة الآخرين. إن القول: «عامل الناس كما تحب أن يعاملوك» غالبًا ما يُعبِّر عن جوهر الأخلاق المسيحية. قد يُترجم هذا القول بشكل سليم إلى ما يلي: «ضع في اعتبارك سعادة الآخرين مثلما تريد منهم أن يضعوا سعادتك في اعتبارهم».

إذا كان الكذب غير أخلاقي لأنه يتسبب في نتائج شريرة، وأحيانًا ما يُحدث كوارث، ألا يمكن تلخيص كل ذلك على وجه التقريب بالقول بأنه غير أخلاقي لأنه يزيد من تعاسة البشر أو يميل إلى ذلك؟ إن كان أي عمل غير أناني طيبًا من الناحية الأخلاقية بسبب نتائجه الصالحة، ألا يعني ذلك في الواقع أنه صالح بسبب السعادة التي يتسبب فيها لأولئك الذين في محيط تأثيره؟

يمكن توجيه اعتراضات صحيحة على مثل هذه العبارات بأننا لا نعرف معناها بالتحديد، وأنها ليست واضحة، وأنها في حاجة إلى تحليل دقيق يجعلها واضحة. ولكن مثل هذه الاعتراضات يمكن توجيهها إلى أي جملة سليمة يمكن للمرء أن يقولها. ولكن ليست هناك نية في إثبات أن هذه العبارات غير صحيحة. إن جدالي الوحيد في الوقت الحالي هو أن العبارات التي وردت في الفقرات السابقة عن علاقة الأخلاق بالسعادة حقيقية. بالتأكيد لن أؤكد أنها واضحة. الآن بعد أن حدَّدت ما هو حقيقي ولو بطريقة غامضة وغير واضحة وقمت بتحديد أبعاد النظر التي ميَّزت النفعية، سوف أنتقل إلى فحص بعض من أخطاء التحليل التي قامت بها النفعية، مع مراعاة إن كانت هناك أي طريقة لتصحيح هذه الأخطاء.

النقد الأول الموجَّه للنفعية والذي سوف أناقشه، يتعلق بمغالطة معروفة جدًّا لمِل. سنتذكر أن مِل حاول أن يجادل قائلًا إن كل الناس يرغبون في سعادة الجميع؛ لأن كل إنسان في هذا العالم يرغب في سعادته الخاصة. من الواضح أنه اعتقد أن هذا أظهر لنا أن كل شخص يرغب في سعادة الآخرين، وليست سعادته فقط. بالطبع هذه مغالطة جسيمة جدًّا؛ لأنه قد يكون حقيقيًّا أن كل الناس يرغبون في سعادة بعضهم البعض، بمعنى أن كل واحد يرغب في سعادته، لكن من الخطأ أن نقول إن كل الناس يرغبون في سعادة

بعضهم البعض، بمعنى أن كل واحد يرغب في سعادته وسعادة الآخرين على السواء.

هذا يعني أن النفعيين، وخاصة مِل قد فشلوا في محاولتهم لحل مشكلة أساس الالتزام الأخلاقي. من الواضح أن مِل اعتقد أنه عن طريق جداله السفسطائي يستطيع أن يوضِّح أن الغاية الأخلاقية «أكبر سعادة لأكبر عدد ممكن» كانت رغبة كل الناس حقًّا. إن كان الأمر كذلك لن تكون هناك حاجة إلى السعي من أجل التوصل إلى أساس للأخلاق. لو أن كل الناس كانوا يرغبون حقًّا في أكبر سعادة لأكبر عدد، حينئذ لن يكون هناك هدف من السؤال: لماذا يجب عليهم أن يفعلوا ذلك، ولماذا يجب عليهم أن يكدوا من أجل السعادة. إن صعوبة أساس مشكلة الالتزام الأخلاقي هي تحديدًا صعوبة فهم لماذا يتوجب عليَّ أن أفعل شيئًا ما لا أرغب في القيام به. لماذا يتوجب عليَّ أن أجاهد من أجل غاية لا أرغب فِيها؟ لماذا يتوجب عليَّ أن أهتم بسعادة أي شخص آخر سوى نفسي؟ لن يُفكِّر أحد في التساؤل عن أساس الالتزام الأخلاقي ليحاول أن يجعل نفسه سعيدًا، أو على الأقل يجب عليَّ شخصيًّا أن أعتقد أن مثل هذا التساؤل عقيم. من الواضح أنني يجب أن أسعى من أجل سعادتي لأنني ببساطة أرغب في سعادتي الخاصة، ولكن ليس من الواضح على الإطلاق لماذا يتوجب عليَّ أن أحاول أن أجعلك سعيدًا، خاصة وأن ذلك يُنقص من سعادتي الخاصة. إجابة هذا السؤال كما أفهمه هي مشكلة أساس الالتزام الأخلاقي. لم يُقدِّم مِل أي إجابة على هذا السؤال على الإطلاق. لم يكن لديه شيء ليقوله سوى أن كل الناس يرغبون حقًّا في سعادة الآخرين. لهذا فإن التساؤل ليس له وجود. ليس هناك أي مبرر لافتراض أن هذا حقيقي. يبدو أن لدينا كافة المبررات للاعتقاد بأن كثيرًا من الناس لا يهتمون أبدًا بسعادة العدد الأكبر من رفقائهم من البشر.

أعتقد أن هذا النقد الموجَّه إلى مِل لا يمكن الرد عليه، ومع ذلك ما نستطيع أن نفعله هو أن نتنصل مما لا قيمة له في تعاليمه، ونتمسك بما هو جيد. دعنا نفترض الأمر على النحو التالي. هناك سؤالان مختلفان ومستقلان تمامًا. السؤال الأول: ماذا يجب على الناس أن يفعلوا؟ الثاني هو: لماذا يجب على الناس أن يفعلوا ذلك؟ يتطلب السؤال الأول وصفًا للأخلاق، ويسأل الثاني عن أساس الأخلاق. الآن من الممكن تمامًا أن تكون لدى الفيلسوف إجابة حقيقية تمامًا وجيدة جدًّا للسؤال الأول، ومع ذلك قد لا يكون قادرًا على إعطاء أي إجابة للسؤال الثاني على الإطلاق، أو قد يعطينا إجابة زائفة تمامًا. أعتقد أن هذا هو بالتحديد الحال بالنسبة لمِل والنفعيين بصفة عامة. بناء على ذلك عليَّ أن أصر على أن فشل مِل في حل مشكلة أساس الأخلاق، أو ربما يقول المرء فشله في فهمها، ليس له أي علاقة بحقيقة النفعية بالمعنى الذي تُفهم به النفعية على أنها ببساطة بمثابة وصف لواجبات الناس الأخلاقية

الفعلية. أعتقد أن النفعية هي كذلك، إن وضعنا فقط في اعتبارنا فراستها بوجه عام، وسيكون وصفًا جيدًا لما يجب عليَّ أن أفعله إن قلت إنه يتوجب عليَّ أن أجتهد في كل أفعالي من أجل تحقيق سعادة أكبر للإنسانية. لكن هذا بالطبع لا يلقي أي ضوء على مشكلة أساس الالتزام الأخلاقي.

الآن سوف نتذكر أن السؤال الذي نولي عنايتنا به في الفصول الحالية هو تحديدًا السؤال عن ماهية الأخلاق، وما هو المبدأ الأول لها، فلسنا في الوقت الحاضر مهتمين بمشكلة أساسها. إن ذلك السؤال منفصل تمامًا، ولن يشغلنا حتى نصل إلى فصل متأخر في هذا الكتاب. لهذا يمكننا أن نتجاهله تمامًا في الوقت الحاضر. في بحثنا عن المبدأ الأول للأخلاق ليس من المهم لنا حقيقة أن النفعيين لم يكن لديهم حل لهذه المشكلة. بمعنى آخر، هذا النقد الأول الموجَّه للنفعية الذي فحصناه، هو غير ملائم لبحثنا، مع أنه مبرَّر تمامًا. مع ذلك لقد كان من المفيد لنا جدًّا أن يسترعي انتباهنا في هذه المرحلة المبكرة، لأنه من المهم جدًّا أن نُفرِّق بين هذين السؤالين في أذهاننا: «ماذا يجب على الناس أن يفعلوا؟» - «لماذا يجب على الناس أن يفعلوا ذلك؟»، بالإضافة إلى أنه يتوجب علينا أن نفهم تمامًا أن السؤال الأول وحده هو ما نحاول أن نجد إجابة له في الوقت الحاضر.

إن النتائج التي توصلنا إليها في هذا الفصل لا يُعتد بها بالتأكيد. إن ما استنتجناه هو أن الأخلاق ليست غاية في حد ذاتها، لكنها وسيلة لشيء يُسمَّى «السعادة». لكننا لا نُقر حتى الآن بأننا نعرف معنى كلمة «السعادة» إلا بطريقة غامضة لم نفحصها جيدًا. لدينا أرسطو وبرادلي[29] ليذكراننا -إن كنا في حاجة إلى التذكر- بأن هذه النتيجة ضعيفة جدًّا. عندما يتحدث أرسطو عن السؤال المتعلق بأسمى الفوائد التي يمكن أن يحققها الفعل يقول: «هناك اتفاق عام شفهي على ذلك». يقول كل من عامة الشعب والمثقفون إنها السعادة، لكنهم يختلفون فيما يخص ماهيتها. يقول برادلي: «هل السعادة هي غايتنا؟». نعم السعادة هي الغاية التي نسعى إليها جميعًا.... وا أسفاه! إن السؤال الذي لا يستطيع أحد أن يجيب عنه هو: ما السعادة؟

* * *

السعادة

ما السعادة إذَنْ؟

هل هناك حقًّا في المقام الأول شيء يُدعى «السعادة»؟ هناك من اعتقدوا أن السرور والسعادة سلبيان، مع أن الألم والتعاسة لهما وجود حقيقي.

حتى إن كان ذلك حقيقيًّا، فلا داعي لأن يجلب ذلك أي ارتباك للفيلسوف الذي يعتقد أن السعادة هي الغاية التي يهدف إليها الفعل الأخلاقي. سوف يحتاج فقط إلى أن يعيد تعريف مصطلحاته. السعادة التي تُعرَّف الآن بغياب الأمل والتعاسة سوف تصبح بالنسبة له غاية الفعل الأخلاقي. سوف يهدف الشخص الصالح إلى تقليل الألم في العالم، والقضاء على التعاسة.

لكن ليس من الضروري أن نُقر بهذه التصريحات المتشائمة. ما المعنى المتعلق بالعبارة التي تنص على أن السعادة أمر سلبي؟ من المؤكد أننا نختبر حالات من الوعي نطلق عليها الفرح والسعادة والسرور. إنها بالفعل خبرات موجودة لدى البشر. إنها كائنة حقًّا، وعندما يقول أي شخص إن السعادة سلبية بمعنى أنها غير موجودة على الإطلاق، فإنه ببساطة يقول شيئًا غير صحيح. لذلك لا يمكن أن نُفسِّر كلمة سلبي بمعنى غير موجود.

هل تعني العبارة إذَنْ أنه على الرغم من أننا أحيانًا نعتقد أو نشعر أننا سعداء، فنحن في الحقيقة لسنا كذلك؟ هذا الرأي غير مناسب، فأنْ يكون المرء سعيدًا لا يعني شيئًا سوى الشعور بالسعادة، لذلك فإن شعر المرء بالسعادة فهو سعيد.

ربما تعني العبارة أنه على الرغم من أننا لدينا خبرات نصفها بكلمات من قبيل: «مبتهج- مسرور- سعيد» لكننا نخطئ في سمتها، فنعتبرها إيجابية بينما تكون سلبية في واقع الأمر. لكن في تلك الحالة سنكون مضطرين أن نسأل مرة أخرى: ماذا نقصد بكلمة «سلبي»؟ لا نستطيع أن نقصد: «غير موجود» أو حتى «مجرد عدم» لأنك لا تستطيع اعتبار العدم شيئًا على الإطلاق. ليس هناك شيء لنعتبره من الأساس. لكي نخلط بين أمرين، فلا بد وأن يكون الأول كيانًا ما موجودًا بدرجة إيجابية. يمكنك أن تخلط بين ملاءة بيضاء وشبح، لكن لا يمكنك أن تخلط بين اللا شيئية المطلقة والشبح أو أي شيء آخر.

يبدو أنك كي تستطيع أن تعطي أي معنى مناسب للرأي القائل بأن السعادة سلبية فعلًا، عليك أن تعتبر المصطلحين «إيجابي- سلبي» كلمتين تنطبقان بمعنى أو بآخر على أشياء موجودة بالفعل. عليك أن تفترض أن بعض

الأشياء الموجودة إيجابية، بينما هناك أشياء أخرى موجودة سلبية. غالبًا ما نستعمل الكلمتين «إيجابي- سلبي» بهذه الطريقة. على سبيل المثال نتحدث عن الكهرباء الإيجابية والسلبية، أو لغرض معين قد نسمي الغرب «إيجابي» والشرق «سلبي». عندما نقول إن شيئين يكونان بهذا المعنى إيجابيين نسبيًّا، فهذا يعني أنهما لديهما سمتان متناقضتان. بهذا المعنى يمكننا بالطبع أن نقول -إن كنا نرغب في ذلك- إن السعادة سلبية والتعاسة إيجابية، لكن هذا لن يعنى سوى أن السعادة والتعاسة لديهما سمات متناقضة لم يشك فيها أحد، ولا تستحق الحديث بشأنها. علاوة على ذلك لن يؤثر على الأمر في شيء إن كانت السعادة سلبية والتعاسة إيجابية، أو إن اعتبرنا الغرب إيجابيًّا والشرق سلبيًّا أو العكس.

إنني أستنتج أن العبارة التي تقول إن السعادة والسرور سلبيان إما أنها زائفة أو لا معنى لها. الحقيقة أن كُتَّابًا مثل شكسبير يستخدمونها بطريقة انفعالية. إنها بمثابة لمسة أنيقة بفرشاة الرسم على لوحة البؤس البشري الكئيبة التي يسعد شوبنهاور بعرضها، لكن ليس لها أي معنى إدراكي.

إذن ما هي السعادة؟

يقول برادلي إن هذا هو ما لا يعرفه أحد. لا أنكر أن برادلي على حق بمعنى ما، ومع ذلك، فإن عبارته تمثل على أقصى تقدير نصف الحقيقة فقط، وسوف أكشف الآن النصف الآخر لهذه الحقيقة الذي قام بحذفه، ومفاده أن كل شخص يعرف جيدًا ما السعادة. يعرف كل واحد بخبرته الخاصة الفارق بين كلمة سعيد وكلمة تعيس، ويعرف ما إن كان سعيدًا أو تعيسًا الآن في هذه اللحظة. إنه يعرف أيضًا هل هو سعيد في علاقته بزوجته أم لا، ويعرف أنه كان في بعض فترات حياته أكثر سعادة مما كان عليه في فترات أخرى. يعرف أنه سعيد اليوم، وبالأمس كان تعيسًا. كيف تكون لديه كل هذه المعرفة لو لم يكن يعرف ما السعادة؟

إن كان الأمر كذلك فلماذا يجب عليَّ أن أستمر أكثر من ذلك؟ لماذا يتوجب عليَّ أن أحاول أن أُفسِّر للقارئ ما السعادة، بينما يعرف هذا بالفعل كما أعرفه أنا، أو ربما تكون حتى معرفته أفضل؟ في الحقيقة ليس هناك مبرر ملزم. أعتقد سيكون من الصحيح تمامًا أن أقول إن الأخلاق تهدف إلى السعادة، ونحن نعلم ذلك بالفعل، ولا أعطي أي تقرير آخر عن طبيعة السعادة، بل نعتمد على الفهم الفطري لكل إنسان لمعنى الكلمة. في هذه الحالة قد ننتقل إلى العنوان التالي من نظريتنا الأخلاقية دون عناء.

مع ذلك لن يكون من الحكمة أن أفعل ذلك. قد يتهموننا أننا نعتمد دون نقد على رأي عام لم يتم تحليله، ومن الواجب على الفيلسوف أن يحلله. بغض النظر عن ذلك، فإن كثيرًا من الآراء الزائفة كانت متصلة بمفهوم

السعادة، خاصة آراء الفلاسفة النفعيين، حتى إنه أصبح من واجبنا فعلًا أن نرفض هذه الآراء بصراحة.

أما بالنسبة إلى التحليل، فلا أعتقد أنني أستطيع أن أفعل الكثير. كي نُحلِّل مفهومًا، فهذا يعني أن نقوم بتقسيمه إلى عناصره البسيطة، لكني غير متأكد أن السعادة لها أي عناصر بسيطة تتكون منها. من المؤكد أن النفعيين كانوا مخطئين في تصورهم أن السعادة تتكون من مجموعة بسيطة من المتع. مع ذلك يجب أن أتردد في القول إن السعادة هي كيان بسيط أساسي لا يمكن تحليله مثل لون ما. هذا حل سهل جدًّا. الحقيقة هي أنني أشك في الآتي: هل التناقض البسيط بين العبارتين: «يمكن تحليله إلى عناصر بسيطة» - «كيان بسيط أساسي لا يمكن تحليله» ينطبق على ما يطلقون عليه السعادة؟ ذلك النوع من التقسيم يمكن أن يكون بمثابة أداة قيمة في التعامل مع الأشياء المادية. نقوم بتقسيم شيء ما إلى مدركات حدسية وما يرتبط بها، ونقول إن المدركات الحدسية لا يمكن تحليلها. يبدو من المعقول جدًّا في المجال المادي أن نقدم البرهان المنطقي على أن كل شيء يجب إما أن يكون قابلًا للتحليل أو أن يكون في حد ذاته مطلقًا غير قابل للتحليل. لكن السعادة ليست شيئًا ماديًا. لديَّ شك كبير ما إن كان يمكن تطبيق هذه الأنواع من التحليلات المادية على السعادة أم لا؟ أعلم أن التحليل الوحيد للسعادة الذي حاولوا القيام به، والذي يجعل منها مجموعة من المتع زائف، وأعتقد أن أي تحليل آخر سيحاولون القيام به سيكون زائفًا.

على أي حال لن أسعى إلى تحليل منطقي ورسمي للسعادة. ستكون جهودي متواضعة جدًّا. في النهاية، ودون أدنى شك، سوف أعتمد على الرأي العام المتعلق بالسعادة الذي يعتقده الجميع، ولكن يمكنني القيام بشيئين إضافيين. يمكنني أن أحاول دراسة بعض الظروف التي تعتمد عليها السعادة، وأستطيع أن أوضِّح بعض الأخطاء التي وقع فيها الفلاسفة في وصفهم للسعادة.

لنبدأ بالمفهوم النفعي الذي يرى أن السعادة هي تركيبة أو مجموعة من المتع. إني على يقين أن هذا رأي زائف، ومع ذلك يحوي بداخله ميلًا كافيًا للحقيقة يجعله نقطة بداية جيدة للمناقشة. ربما نستطيع التوصل إلى مفهوم صحيح بدرجة أكبر عن طريق التخلص من بعض أخطائه وسخافاته.

سوف أبدأ بمحاولة إثبات مفهوم ما، ربما يكون لفظيًّا فقط. إن كلمة «المتعة» كما هي مستخدمة في التحليل النفعي للسعادة غير ملائمة على الإطلاق. بدلًا من كلمة «المتعة» أقترح أن نتحدث عن الإشباع؛ لأن فكرة «المتعة» مجحفة. من الناحية التاريخية ارتبطت السعادة في عقول الناس بمتع الجسد البلهاء. لو فكَّرنا في الإشباع على أنه مقياس لما هو أعلى ولما

هو أدنى -وهو مفهوم يجب بالطبع تبريره فيما بعد- قد يصبح الإشباع الجسدي مثل الطعام والجنس في القاع، وسوف نقول إن هذه أدنى أنواع الإشباع. سيكون الإشباع العقلي في مرتبة أعلى بكثير، وربما سيكون إشباع الوعي الديني في القمة. هذا مجرد مثال على مقياس ممكن، ولا أؤكد على أن ذلك هو المقياس الحقيقي. الآن تبدو كلمة المتعة مناسبة تمامًا لأنواع الإشباع الدُنيا، لكن يبدو أنها سوف تصبح أدنى ملائمة كلما نرتفع بالمقياس. في الحقيقة من المسموح لنا أن نتحدث عن المتع العقلية والفنية، ومع ذلك يبدو من الصعب على الناس أن يُقدِّروا ما يتعلق بالسمات العظيمة لكل ما يخص العقل والروح حق التقدير. سيبدو من غير اللائق تمامًا أن نتحدث عن المتع الدينية أو أن نصف الكشف الصوفي لله على أنه إحدى المتع.

قد يكون الاعتراض على لفظ معين مجرد نوع من التحزب، ولكن دون شك تسببت مثل هذه الاعتبارات في كثير من النفور الذي تشعر به عقول كثيرة تجاه النفعية. بسبب ذلك وُصِفت النفعية إلى حد ما بأنها فلسفة حقيرة. أعتقد أن كلمة «إشباعات» محايدة في هذا الأمر. إنها لا تفتقر إلى الوزن حتى بين المجموعات المنحطة. قد يمكننا التحدث عن طبائع الناس العقلية والفنية والدينية دون إثارة أي تحزب. كقاعدة عامة سوف أستعمل هذه الكلمات، مع أنني لن أتنازل كلية عن استخدام كلمة «المتع». سوف أستعملها من حين لآخر إن بدت مقبولة في سياق الحديث.

الآن أنا على استعداد تام للإقرار بأنه من المستحيل تقدير فكرة نيل الإشباع والحرمان منه بطريقة حسابية دقيقة. لكني لا أستطيع أن أفهم لماذا يتوجب على أي فيلسوف أن يكون لديه مثل هذا التقدير. أحيانًا ما يزعمون أن انهيار هذا المفهوم قد تضمن بداخله انهيار النفعية، لأنه يُقال إنك إن لم تستطع إحصاء الكميات النسبية للمتعة والألم التي تتولد عن أفعالك في العالم، لن تستطيع أن تُميِّز بين الأفعال الصالحة والأفعال السيئة. مع ذلك هذا جدال سطحي جدًّا. في المقام الأول حتى إذا لم تستطع قياس المتع والآلام، فهذا لا يمنعك من معرفة أن بعض المتع والآلام أكبر من غيرها. لا يحتاج المرء مقياسًا للحرارة كي يعرف أنه يتجمد حتى الموت، أو يُسلق وهو حي. دون مثل هذه الأدوات يستطيع أن يعرف الفارق بين يوم حار وآخر بارد، ويمكنه أيضًا أن يعرف أن بعض الآلام فظيعة والأخرى طفيفة، وأن بعض المتع عظيمة والأخرى صغيرة، مع أنه لا يمكنه أن يقيس المُتع أو الآلام. يعرف المرء متى يكون تعيسًا بدرجة طفيفة ومتى يكون أكثر تعاسة، ومتى يكون تعيسًا للغاية. من ثم غالبًا ما نستطيع التنبؤ بوضوح بأن أفعالنا ستتسبب في سعادة أو تعاسة كبيرة كانت أو صغيرة. بوجه عام من المحتمل أن أتسبب في تعاسة ما بقتلي عائل الأسرة الوحيد بدرجة أكبر من سرقتي لكلبه. أحيانًا نستطيع أن نرى أن فعلًا واحدًا سوف يكون له تأثير جيد أو سيئ على حياة

كثيرين، وأن فعلًا آخر لن يؤثر إلا على حياة قليلين. نستطيع أن نضع في اعتبارنا العوامل المختلفة المتضمنة بما فيها من سمات وأذواق الناس التي تتأثر، ونحاول أن نعرف ما الذي يجعلهم سعداء، وما الذي يجعلهم تعساء. إن لم نكن متيقنين ما إن كان الشخص الذي نعرض عليه المنفعة سيكون سعيدًا بدرجة أكبر بزيادة راتبه أو تغيير في المناخ أم لا، علينا أن نسأله. في الحقيقة قد لا يكون متيقنًا بنفسه أو قد يحكم على الأمر بطريقة خاطئة، ولكن ذلك أمر فطري في الموقف الإنساني، وعلينا ببساطة أن نبذل قصارى جهدنا أثناء الظروف المختلفة. لكي نختار أنماطًا للفعل من بين الأنماط العديدة والممكنة التي يجب علينا أن نسعى إليها، نستطيع أن نضع في اعتبارنا، وبأقصى ما نستطيع، عددًا كبيرًا من العوامل؛ عدد الناس الذين سوف يتأثرون بما نفعله، والفوائد التي من المحتمل أن تعود على كل واحد، والضرر الذي من المحتمل أن نتسبب فيه، وطول المدة التي من المحتمل أن تستمر فيها هذه الفوائد أو الأضرار، وأذواق الناس الذين يهمهم الأمر، وقوة وقدرة شخص ما على تحمل المعاناة، وضعف وعجز الآخر. يمكننا أن نبذل قصارى جهدنا للتوصل إلى التقدير الصحيح لكل عامل من هذه العوامل. بإمكان هذه الطرق أن تساعدنا على أن نوازن تقريبًا بين فعل ما وآخر، وأن نُحدِّد مدى سموهما الأخلاقي أو فظاعتهما. لا يمكننا فعل شيء أكثر من ذلك. إن الرأي القائل إننا نستطيع أن نُحدِّد للأفعال مواضعها في ميزان القيم الأخلاقية المُرتَّب عدديًّا هو أمر سخيف. الرأي القائل بأن أي معيار أخلاقي مفهوم يمكن أن يساعدنا أن نعرف بتأكيد مطلق ما هو الأفضل أخلاقيًّا لنفعله في كل ظروف الحياة المعقدة لن يخطر إلا على عقل أكاديمي تمامًا.

مهما كانت الفلسفة الأخلاقية التي نتبناها، دائمًا ما يوجد -ولا بد أن يوجد- قدر كبير من الشك حول السمة الأخلاقية لهذا الفعل أو ذاك، وعلينا أن نحتمل هذا الشك. تكمن الأخلاق في منطقة ما هو تجريبي أو مختلف أو مشكوك فيه أو إنساني، ولا تكمن في منطقة الإحصاء المنطقي والرياضي. حقيقة أننا لا يمكن أن نكون متيقنين دائمًا بأن أي من الفعلين المقترحين أفضل أخلاقيًّا كي نتبناه بتطبيق المعيار النفعي، لا يؤدي بنا إلى استنتاج أن المعيار زائف. إن ذلك لا يوضح شيئًا سوى أن الأخلاق ليست عملية حسابية. إن الرجل الصالح هو من يجتهد كثيرًا، وينجح في القيام بأفضل ما في إمكانه من أجل الإنسانية المعذبة. من سوى الأحمق يمكنه أن ينكر أنه غالبًا ما يكون من الصعب جدًّا معرفة ما هو أفضل شيء نقوم به في الحياة؟ لماذا يجب أن تُحتسب هذه الصعوبة على النفعية فقط؟

إن الشكوى الصائبة تمامًا من النفعية هي أنها تميل لإيجاد فصل زائف بين السعادة أو المتعة من جهة والأشياء التي تنتج السعادة أو المتعة من جهة أخرى. هكذا تفصل السعادة والمتعة عن الأشياء المادية، وتجعل منهما أشياء

مجردة أو مشاعر داخلية ذاتية. إنها تُظهر الناس في سعيهم وراء السعادة والمتعة على أنهم يسعون وراء غايات، بينما كل الأشياء المادية تُعامل كمجرد وسائل لهذه الأشياء المجردة.

هذا أمر زائف من الناحية الفلسفية. لا يرغب الناس في الأشياء من أجل شيء ما يُسمى المتعة، أو كوسيلة له. إنهم يرغبون في الأشياء نفسها. ما يرغب فيه الناس دائمًا ما تكون أشياء ملموسة؛ ظروفًا كانت أو مواقف. إن سبب رغبتهم فيها ليست أنها تمنح المتعة؛ بل على النقيض من ذلك، إنها تمنح المتعة بسبب أننا نرغب فيها. فلنفترض أنني أجد أنه من اللطيف أن ألعب التنس. إن هذه اللعبة أمر ملموس، ومن العبث أن نُقسِّمها إلى جزئين: اللعبة - المتعة، وأن نقول إن اللعبة هي الوسيلة والمتعة هي الغاية. لا يمكن أن نفصل المتعة عن النشاط الممتع، وإن تم فصلها ستصبح شيئًا مجردًا لا يرغب فيه أي إنسان. في هذه الحالة فإن الشيء المرغوب فيه والغاية ليسا هما المتعة، لكنها ببساطة رياضة التنس الممتعة. لذلك من الزائف أن نقول إنه ثمة غاية واحدة فقط تهدف إليها كل الأنشطة البشرية؛ ألا وهي المتعة. من الزائف أيضًا أن نقول إن الغاية الوحيدة هي السعادة نظريًّا. تهدف الأنشطة البشرية إلى أنواع مختلفة من الغايات لا حصر لها. هذه الغايات هي أمور ملموسة مثل ألعاب التنس والثروة والمنازل والسلطة والزوجات والأطفال.

مع ذلك يمكننا أن نواجه هذا النقد بإجراء أبسط التعديلات الشفهية للمعادلة النفعية. كل ما علينا أن نفعله هو أن نستبدل كلمة المتعة بعبارة أكثر عمومية من قبيل «أشياء أو خبرات أو أنشطة لطيفة». حينئذ سنكون قادرين على الاستمرار بدرجة محددة كما كنا من قبل. سوف نقول إن الأخلاق هي نوع من الفعل يميل إلى إنتاج أكبر عدد ممكن من الأشياء والخبرات والأنشطة المبهجة، لأكبر عدد من البشر. نستطيع أن نقوم باستبدال مشابه للكلمة المجردة «السعادة»، وسنقول إن ما نهدف إليه ليست السعادة، لكن «الحياة السعيدة». إنها فكرة ملموسة، ونقصد بها حياة مليئة بالأنشطة والخبرات السعيدة؛ حياة مفعمة بأمور تجلب السعادة.

بوصولنا إلى هذا الحد بدأنا ندرك أن النقد الموجَّه للنفعية الذي نضعه في اعتبارنا شفهي أكثر من كونه حقيقي. عندما يقول الناس: «السعادة» ألا يقصدون: «الحياة سعيدة»؟ وعندما يقولون: «المتعة» أليسوا في الحقيقة يقصدون الأشياء الملموسة والأنشطة والتجارب الممتعة؟ هل من الضروري استخدام هذه العبارات المربكة والملتوية في كل مرة نرغب فيها في التحدث عن هذه الأمور؟ ألا نستطيع باختصار أن نستخدم كلمة «المتعة» لتعني الأشياء المحسوسة، ونستخدم كلمة «السعادة» لتعني الحياة السعيدة؟ هذا ما سأفعله حقًّا من الآن فصاعدًا. لن أتردد في الحديث عن المتعة والسعادة كما حدث من قبل. يجب أنِ يكون معنى الكِلمات متضمنًا فيما هو مِحسوس.

لسنا في حاجة إلى أن نخشى من أننا قد نُقرّ ذات مرة بأن الغايات البشرية كثيرة، وليست غاية واحدة، فهذا لن يُسبِّب لنا المتاعب. لا يوجد شيء مقدس بخصوص الرقم «1»، ولا يمكن أن نقتنع بأنه لو انقسمت الغاية الواحدة «السعادة» إلى غايات كثيرة غير محدودة فهذا يعني أننا نصبح نسبيين أخلاقيين. من الحقيقي أن نوع الأشياء الملموسة التي تجعلني سعيدًا ليست نفس الأشياء التي تجعلك كذلك، فبوجه عام ثمة أشياء مختلفة تجعل أناسًا مختلفين سعداء. من الحقيقي أيضًا أن المرء قد يستنتج النسبية الأخلاقية من ذلك. قد يقول المرء إنه لو كانت الأخلاق ببساطة وسيلة للسعادة، ولو كانت السعادة مختلفة تمامًا بالنسبة لأناس مختلفين عندما ننظر إليها نظرة ملموسة، حينئذ فإن الوسيلة التي يجب أن نتبناها للوصول إلى الأخلاق سوف تختلف باختلاف الناس.

لكن جدالنا بهذه الطريقة سوف يكون زائفًا حتى لو كان من الحقيقي أن شخصين لهما غاية وحيدة متطابقة بشكل عام، وحتى لو كان الحال أنه ليس هناك شخصان لهما نفس الاحتياجات، فلا يمكن القول بأنه ليست هناك قاعدة أخلاقية واحدة للجميع. إن مجرد حقيقة أن كل الناس لديهم احتياجات هي في حد ذاتها أمر يتشارك فيه الناس جميعًا بوجه عام. إن ذلك بمثابة عنصر تشترك فيه طبائعهم، ويمكن تأسيس أخلاق عامة عليه. لا يزال في استطاعة المرء أن يقول إن الأخلاق تتوقف على بذل المرء أقصى جهده لزيادة السعادة الإنسانية جمعاء، بإشباع الاحتياجات المختلفة لكل فرد بقدر الإمكان. حتى إن كان الأمر كذلك، فلا يعتقد أي شخص أننا عندما نجعل جيراننا سعداء فهذا يعني أننا نعطيهم ما يطابق ما لدينا، أو نجهزهم لكافة المواقف المشابهة لمواقفنا. معنى الأخلاق هو أن نعطي كل فرد ما يحتاجه، وأن نُعدِّه للمواقف التي تجعله سعيدًا، وتشمل أيضًا أن نضع في اعتبارنا احتياجات كل فرد الخاصة. تعتبر ملاحظة السيد برنارد شو: «لا تفعل بالآخرين ما يجب أن يفعلوه بك، فقد تكون أذواقهم مختلفة» دون أدنى شك قولًا ذكيًّا، لكن يبدو أنها تتغاضى عن حقيقة أن: «تفعل كما تريد أن يُفعل بك» تتضمن وضعك في الاعتبار أذواق جارك مثلما تريده أن يضع في اعتبارك ذوقك الخاص. لذلك فإن «القاعدة الذهبية» لا تزال تعبر عن جوهر أخلاق شاملة، حتى لو أنه ما من شخصين في العالم لهما نفس الاحتياجات والأذواق.

لكن بالطبع الأمر ليس كذلك. هناك احتياجات مشتركة بين الناس لا حصر لها. هنا -كما في أي مكان آخر- نميل إلى المبالغة في الاختلافات. دون شك من الحقيقي أن احتياجات الأفراد مختلفة، ولكن الناس يسعون وراء كل ما يشكل نموذجًا شائعًا، وعلى الرغم من كل الاختلافات من الممكن أن نقول بوجه عام أن ما يُشكِّل حياة الإنسان السعيدة هو الإنسان. هناك احتياجات أساسية يتشارك فيها كل الناس ويمكن أن تكون أساسًا للقواعد الأخلاقية

التي يمكن تطبيقها عالميًّا، وتكون باتة وتفصيلية بدرجة أكبر من القاعدة الذهبية المجردة.

لذلك ليس من المستحيل أن نذكر بوجه عام ما يُشكِّل حياة الإنسان السعيدة. على الأقل يمكن للمرء أن يُوضِّح بعضًا من شروطها العامة دون أن يدَّعى أن نصيبه منها كامل بالمرة. يستطيع المرء أن يُعدِّد قليلًا من الشروط الأكثر وضوحًا. يمكن للمرء أن يبدأ بملاحظة أن الصحة وغياب الألم الجسماني وغياب الاضطراب العقلي واقتناء ما يكفي من السلع المادية، هي شروط أولية ضرورية للسعادة. لا يمكن للإنسان أن يكون سعيدًا إن كان يموت جوعًا، أو ليس لديه سقف يظلله، أو يتعرض لعذاب جسدي مستمر. أولئك من يقولون إن الإنسان الصالح يمكنه أن يكون سعيدًا حتى إن كان يتعرض للعذاب، هم كما قد لاحظ أرسطو يتحدثون بالهراء. لو أن المرء قد وطَّن حاله بدرجة كافية فيما يخص هذه النواحي، من المحتمل أن الأمر الضروري والأكثر أهمية الذي يتلو ذلك هو أن كل القوى العقلية والجسمانية يجب أن تُتاح لها الفرصة من أجل نشاطها المنتظم. يجب أن يكون النشاط منتظمًا، لا زائدًا في كميته، وإلا يتلو التعب ذلك، وتتراكم الأنشطة الأخرى الهامة بنفس الدرجة. إن التوازن السليم للأنشطة أمر هام جدًّا؛ لأنه إن كان النشاط زائدًا عن الحد، بينما نشاط آخر قليل جدًّا، كما يحدث مثلًا عندما يظل المرء يكدح طوال اليوم، وكل يوم في عملية ميكانيكية مستمرة في مصنع ما، تُهمل الأنشطة الأخرى تمامًا. لا بد وأن ندرِّب الشخصية على هذا وذاك من الأمور لنصنع حياة متوازنة وسعيدة حقًّا. مع ذلك تختلف الشخصيات فيما يخص تطوير قدراتها المختلفة التي يكون بعضها بالفطرة مناسبًا لنشاط ما بدرجة أكبر، وبعضها الآخر مناسبًا لنشاط آخر. إن كان لدى شخص موهبة ما خاصة يتفوق فيها، فإن تدريبه في هذا المجال يكون بالنسبة له أهم من أي شيء آخر. إن عرقلة أي نشاط طبيعي تؤدي إلى درجة ما من التعاسة، ولكن إذا كانت لدى شخص ما الفرصة لممارسة ما هو مؤهل للتفوق فيه، فإنه من المحتمل أن يجد أعظم سعادة في ممارسته لهذا النشاط، وسوف تمثل له عرقلة ذلك النشاط أشد تعاسة ممكنة.

بالطبع هناك حالات أخرى تؤدي إلى السعادة، مثل قدر معقول من التسلية والاسترخاء والمتعة، والقدرة على الاستمتاع بأوقات الفراغ، والتحرر من القلق والإفراط في العمل، وقدر من الاستقلال عن إرادة الآخرين. إن كانت هناك أي حالة يمكنها منافسة ممارسة المواهب الخاصة باعتبارها المصدر الرئيس لسعادة الإنسان، سأقول إنها تكمن في عاطفة الصداقة وحب أعضاء الأسرة بعضهم لبعض. وعندما يصبح مذاق كل شيء مرًّا في فم الإنسان، وعندما تزول الأوهام بتقدم العمر، ويشعر بالاشمئزاز من ضلالاته التي غالبًا ما يقضي العمر سعيًا خلفها، حينئذ فإن الأشياء من قبيل التعلق

بقليل من الأصدقاء وحب الطفل أو الزوجة أو الأخ، نراها جميعًا على أنها مجرد وسائل دائمة ومرضية بدرجة أكبر من الأمور الأخرى. عندما نرى كل المتع الأخرى على أنها زائفة وجوفاء ومصطنعة، أو على الأقل تكلّ منها الروح، تبقى الأخيرة صلبة وحقيقية ولا تضعف أبدًا. علاوة على ذلك، بينما يتمتع عدد قليل من الناس بالثروة والسلطة، فإن الصداقة والعاطفة متاحتان للجميع بدرجة أكبر أو أقل، عدا تعيسي الحظ. إن الصداقة هي ثراء الفقير، وأن تكون ثريًّا في العاطفة يشكل صفقة عظيمة حقًّا، حتى وإن كنت تفتقر إلى الذهب، فهذا أفضل من أن تملك نصف العالم دون صديق.

هذه هي بعض من الغايات المادية التي يجب من وجهة نظرنا أن تحل محل فكرة «المتعة» المجردة الموجودة في الأخلاق. إنها غايات مشتركة يجد فيها كل الناس الرضى. في الحقيقة هناك اختلافات بين الناس، حتى في هذه الأمور الأساسية. بعض الناس لديهم حاجة إلى غاية ما بدرجة أكبر، وآخرون لديهم احتياج إلى غاية أخرى. قد يشذ بعضهم عن القاعدة، ولا يكون لديهم أي احتياج لبعض من هذه الغايات مطلقًا على المستوى العملي، أو على الأقل يجتهدون كي ينالوا السعادة دون هذه الغايات. لكن يجب ألَّا نبالغ في هذه الاختلافات. بوجه عام هذه احتياجات بشرية عامة وليست غايات معينة تخص أفراد غرباء. إن الاختلافات الطفيفة بين الناس لا تمنعنا من أن نؤسس أخلاقًا عامة. لو أننا بدلًا من أن نقول بلغة مجردة إن الأخلاق هي وسيلتنا لتحقيق أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس، نقول إن الغاية السامية للأخلاق هي التأكُّد من أن أكبر عدد من الناس في تمام الصحة، والتأكُّد من وجود وسائل مادية وفرص كافية لممارسة قدراتهم العقلية بطريقة صحيحة، وقدر من الاسترخاء وتوفر وقت فراغ، ومنزل وأسرة وأصدقاء، فإننا قطعًا لا ندافع عن رأي أخلاقي زائف أو مُخْزٍ. لن تكون قطعًا فلسفة حقيرة.

الآن نأتي إلى أصعب سؤال من وسط كافة الأسئلة التي يتوجب علينا أن نواجهها، وخاصة هذا السؤال الذي تاه النفعيون في إجابته بدرجة خطيرة؛ إنه السؤال المتعلق بالعلاقة التي تربط بين الإشباعات (أو المتع كما كان يطلق عليها النفعيون) والسعادة. كان النفعيون على حق تمامًا في اعتقادهم أن الإشباعات لها علاقة بالسعادة. ربما تكون هذه هي أكثر العبارات غموضًا يمكننا أن نقولها عن هذه العلاقة. قد نكون محددين أكثر قليلًا ونقول إن الإشباعات من الشروط التي تعتمد عليها السعادة، فمن الواضح أن سعادة الشخص من عدمها هي أمر يعتمد بدرجة ما على الإشباعات التي تؤثر على حياته. قد يكون أكثر سعادة إلى حد ما بحصوله على أصدقاء والتمتع بعاطفة أسرية وفرص لإشباع الثقافة العقلية، وحصوله على بعض السلع المادية. قد يكون أكثر تعاسة بدرجة واضحة عندما يفتقر إلى هذه الأشياء، ولكنَّ النفعيين ارتكبوا خطأً جسيمًا قاتلًا عندما قفزوا من هذه الحقائق إلى نتيجة مفادها أن

الإشباعات هي جزء من السعادة، وهي أحد العناصر التي تتكون منها السعادة، وأن السعادة قابلة للتحليل إلى مجموعة من الإشباعات. كان خطؤهم يكمن في اعتقادهم أن السعادة ليست إلا مجموعة من المتع والإشباعات. لقد اعتقدوا أن العلاقة بين المتع والسعادة هي علاقة الجزء بالكل، أو علاقة أعضاء المجموعة بالمجموعة ذاتها. في الحقيقة هذه ليست اللغة التي استخدموها. إني هنا أفسر المقصود، ولا أقتبس. لكن من الواضح أن هذه كانت روح فلسفتهم.

من المحتمل أن أفعال وكلمات النفعيين كانت متطابقة؛ لأن آراءهم التحليلية قد تشكلت على نمط من التحليل كان ناجحًا في حالة الكيانات المادية. لقد اعتقدوا أن علاقة المتع بالسعادة هي نفس علاقة الكيانات المادية بالخبرات العقلية التي ندركها بالحدس. من ثم أصبحت المتع بالنسبة إليهم هي المدلولات البسيطة والمعلومات الأساسية التي يمكن عن طريقها تحليل السعادة.

يتضح أن الرأي القائل بأن السعادة هي مجرد مجموعة من المتع أو الإشباعات هو رأي زائف طبقًا لبعض الحقائق الأولية في خبرة الإنسان الأخلاقية. من الأمور السخيفة أن يكون شخص ما سعيدًا على الرغم من المتع أو الإشباعات القليلة التي لديه، بينما يكون شخص آخر تعيسًا نسبيًّا بينما حياته مليئة بالمتع والإشباعات. قد يكون هذا حقيقيًّا عندما يشعر الثاني بعدم الرضى بالإضافة إلى نقص حاد في الإشباعات التي يحظى بها، في الوقت الذي يكون فيه شعور الأول بعدم الرضى الذي يُنقص من سعادته قليلًا. أسعد الناس هم غالبًا من لديهم القليل بينما أولئك الذين لديهم الكثير غالبًا ما يكونون أكثر تعاسة. من المعلوم أن إعطاء الناس كل ما يريدونه -حتى لو أن كل احتياجاتهم شرعية تمامًا- ليست بالتأكيد الطريقة التي تجعلهم سعداء. لدينا قصة تقول إن شخصًا كان يبحث عن السعادة، وعرف أنه لن يستطيع نيلها إلا عندما يجد شخصًا سعيدًا حقًّا، ويرتدي قميصه. بحث عنه في العالم كله، وأخيرًا وجد شخصًا سعيدًا حقًّا، لكن لم يكن لديه قميص. إن كانت السعادة هي مجموعة من المتع، فلا بد أن تؤدي الزيادة في كم المتع إلى زيادة السعادة، ولو كانت السعادة مجموعة من الإشباعات، فإن الزيادة في عدد أعضاء المجموعة سيؤدي إلى زيادة السعادة. لكن الأمر ليس كذلك. لهذا لا يمكن أن تكون سعادة الشخص عبارة عن مجموع إشباعاته. من قواعد علاقة الجزء بالكل أن يساوي الكل مجموع أجزائه، ولكن سعادة الإنسان لا يمكن أن تُقدَّر بمجموع المتع التي لديه.

لقد كان هذا الخطأ أحد أسباب التحيز الدائم ضد النفعية. لو كان هذا الرأي صحيحًا، فما يتوجب على كل شخص أن يفعله هو أن يتعقب ويغتنم كل متعة في متناول يده. عليه أن يقضي حياته في جمع كمياتٍ كبيرة من المتع،

وحينئذ سيضمن سعادته الكبيرة. الآن يعرف كل واحد من أعماق قلبه أن هذه ليست وصفة السعادة، مع أنه من الحقيقي أن معظم الناس الناس يتصرفون كما لو أنها هي الوصفة الحقيقية. يعرف كل واحد أن الإضافة المستمرة لكل المتع والإشباعات الممكنة للنفس لها حد معين، وأنها تؤدي إلى زوال الوهم وحتى شعور بالاشمئزاز. إقناع الناس بقبول هذا التعليم كان يعني إقناعهم بقبول مبدأ زائف وضيع. لقد كان يناقض بديهيات الإنسان الأخلاقية العميقة. كان يبدو مناقضًا لخبرته الأخلاقية. إن النفور الذي أثارته النفعية داخل العقول الحساسة جدًّا كان يعود بدرجة كبيرة إلى هذا السبب.

يمكننا دون شك تفسير الحقائق بطريقة جزئية، ويمكننا أن نجعلها مناسبة للرأي القائل إن السعادة هي مجموع الإشباعات، مع الوضع في الاعتبار أن الشهوات تضعف مع الوقت ويزول رونق الإشباعات. عندما تزداد الشهوات بدرجة تفوق حدًّا معينًا تُحدث تراجعًا. قد نحاول أن نبقي على الرأي القائل إن السعادة هي مجرد مجموعة من الإشباعات، وذلك عندما نوضِّح أنك عندما تستمر في زيادة عدد أعضاء المجموعة فإن حجم هؤلاء الأعضاء يقل إن جاز التعبير، ولذلك فإن حجم المجموعة كلها لا يزداد بدرجة يمكن إدراكها. سيكون من المفترض أن تنكمش المتع في أبعادها حينما تزداد عددًا، وبذلك تشغل حجمًا أصغر. قد تظل السعادة عبارة عن مجموعة من الإشباعات، ومع ذلك لن يكون حقيقيًّا أن السعادة تزداد بزيادة الإشباعات.

لا شك أن هذا جزء من التفسير، لكنه غير كاف إلى حد ما؛ لأن الأمر إن كان كذلك، سيظل من الحقيقي إلى حد ما أن تؤدي الزيادة في الإشباعات دائمًا إلى زيادة السعادة. سيظل من الحقيقي أن الوسيلة المثلى للإنسان هي تعقب وجمع الإشباعات، وأن يكون حذرًا لئلا تتجاوز ما نطلق عليه: «حد التشبع»، لكن هذا يبدو زائفًا أيضًا، ولا يتفق مع الحقائق. في الحقيقة هذه هي فلسفة الأبيقوري المثقف الحذر الذي يتذوق طعم المتع بحرص شديد ما دامت لذتها لم تزل. لكن الأبيقوري هو الآخر لا يصل إلى مبتغاه، فهو ليس أسعد حالًا من الآخرين. هناك ما هو خاطئ جدًّا في حياة تتأسس على هذه الأساليب. لا ينال الأبيقوري احترام الآخرين؛ بل ازدراءهم. مع أنه ليس في مقدور الناس أن يوضِّحوا السبب إلا أنهم يتكهنون بطريقة غريزية بزيف هذه الفلسفة والقول بأنها لا تؤدي إلى السعادة. يرتكب الأبيقوري أيضًا خطأً عندما يعتقد أن السعادة هي مجموعة من الإشباعات. إن خطأه أقل سخفًا لأنه يضع في اعتباره التأثيرات الممكنة لقانون «تناقص الغلة[30]» على السرور. لكنه لا يزال نفس الخطأ.

لا يقتصر الأمر على أن الشخص الذي يكدس من وسائل إشباعاته بجشع يفشل في التوصل إلى السعادة، فحتى من بين أولئك المعتدلين تمامًا، الذين لا يُفرغون شِهواتهم سريعًا ويُبقون على قدرتهم علِى الاستمتاع بالإشباعات

التي لديهم بأكبر درجة ممكنة، لا يزال من الحقيقي أن كثيرًا من الناس الذين لديهم إشباعات قليلة جدًّا سعداء، بينما يشعر الآخرون الذين لديهم إشباعات كثيرة بقدر أقل من السعادة. بناء على الافتراض المقترح لا يمكن للمرء أن يُفسِّر كيف يمكن أن يكون الفقير الذي ليس لديه حتى القميص سعيدًا حقًّا، بينما قد يفشل الشخص الذي يعيش في رغد ويسر دون أي هموم خاصة في نيل السعادة.

أعتقد أن لدينا مخرجًا واحدًا فقط. يجب أن نُميِّز بين الإشباعات أو المتع من ناحية، والسعادة من ناحية أخرى[31]. كان خطأ النفعيين هو الربط بين السعادة والمتعة، أو على الأقل بمقدار المتع. ينبغي أن نقول على النقيض من ذلك، إن السعادة أمر، والإشباعات أمر آخر تمامًا. قد تشكل الإشباعات إلى حد ما الشروط التي تعتمد عليها السعادة، ولكن ليس من الحقيقي أن السعادة هي الإشباعات. عندما يتضح في أذهاننا مفهوم أنه قد تكون بداخلنا مجموعة معينة من الإشباعات من ناحية، وحالة من السعادة من ناحية الأخرى، وأن الاثنين يختلفان تمامًا بعضهما عن بعض، سوف نخطو خطوة كبيرة جدًّا نحو فهم عدد من المشاكل الأخلاقية. إن عَمِلنا بهذا الرأي سيصبح على الأقل مفهومًا لنا من الوهلة الأولى كيف تكون إشباعات الشخص كبيرة جدًّا، ومع ذلك ينعم بقدر قليل من السعادة، وكيف يمكن أن تكون إشباعاته قليلة جدًّا ومع ذلك ينعم بقدر كبير من السعادة، لأن السعادة لكونها مختلفة عن مجموع الإشباعات ليست مضطرة أن تحوز نفس حجم الإشباعات. كان هذا الأمر غامضًا تمامًا ومتناقضًا حقًّا عندما كنا لا نزال نعتقد أن السعادة تتطابق ببساطة مع الإشباعات.

حتى الآن لا يمكن لذلك أن يفسر العلاقة الفعلية بين الإشباعات والسعادة. إنه يخبرنا فقط أنهما مختلفان. لقد اعترفنا الآن أن الإشباعات لها علاقة بالسعادة، وأنها من بين شروطها. سوف أستخدم ما يُطلق عليها: «اللغة المجازية» وسأقول إن الإشباعات تساهم في الوصول إلى السعادة، وأن نقصها يساهم في التعاسة، وهذا أمر واضح حقًّا. يمكن بالتأكيد أن أكون غير سعيد بسبب الألم والقلق وعدم السرور، ولأن مقدار الإشباع الذي أناله في الجانب الجسماني والعقلي، وكذلك الأصدقاء والحب والمتع الفنية والمشاعر الدينية وأيضًا المشاعر الجسمانية الخاصة بالصحة وما شابه ذلك، تساهم جميعًا دون شك في تحقيق السعادة لي. حتى على هذا الأساس يمكن للمرء أن يتوقع أن درجة سعادة الإنسان ستختلف مباشرة وفقًا لدرجة إشباعاته، وهو الأمر الذي أدركنا أنه لا يشكل جوهر القضية. إن مجموعة الأنهار التي تصب في بحيرة ما تساعد هذه البحيرة، وسيكون حجم البحيرة متناسبًا مع حجم المياه التي مُنِحت لها. لكن الإشباعات لا تساهم في نيل

السعادة بنفس الطريقة إلى حد ما. لا يتناسب حجم السعادة بالضرورة مع قدر الإشباعات، ويجب أن نجد تفسيرًا لذلك بطريقة ما.

في الحقيقة هذا لغز كبير جدًّا. لا أعتقد أنني أستطيع سبر أغواره تمامًا، ولن يساعدنا علم الحساب في ذلك. ربما يكون كل هذا الحديث عن الأحجام والمقاسات والكميات الخاصة بالإشباعات والسعادة مجرد استعارة مستقاة من العالم المادي وتطبق بطريقة خرقاء على المواضيع التي تتعلق بالروح. ربما ليس هناك تناسب كمي على الإطلاق بين الإشباعات والسعادة، ولا تنطبق عليها قوانين الكمية. لن أتعقب هذا الرأي هنا، وبدلًا من ذلك سوف أقدم اقتراحين آخرين، وآمل أن يلقيا الضوء على التناقض الظاهري الذي نواجهه.

في المقام الأول هناك شيء ما في شخصية كل فرد يُحدِّد درجة سعادته بصورة مستقلة عن أي إشباعات لديه أو ليست لديه. يبدو أن بعض الناس قد ولدوا سعداء، وآخرين ولدوا تعساء. نستعمل هنا كلمات مثل «المزاج- الطبع» بطريقة غامضة. إن الإنسان الذي يتمتع بمزاج حسن ينعم بالسعادة، وسيستمر على هذا الحال حتى مع أدنى درجة من الإشباعات، أما ذاك الذي لا يتمتع بمزاج حسن، فهو ببساطة تعيس وسيستمر على هذا المنوال حتى إن نال كل الإشباعات الموجودة في العالم. ليست مهمتي الحالية أن أقوم بشرح ذلك. هناك من سينسبون ذلك إلى أسباب جسمانية بحتة تتعلق بحالة أعضاء الجسم ووظائفها. على الرغم من أن الشكوك لا تساورني في أن هذا له علاقة بالمسألة، إلا أني لا أعتقد أن ذلك هو الاستنتاج الأخير، فالعقل نفسه يساهم بشيء ما هنا. لكن مهما كانت أسباب الحقيقة، فالحقيقة ذاتها مؤكدة، وتساعدنا على تفسير تناقضنا الظاهري. السعادة ليست معادلة للإشباعات، فعلى الرغم من أن الإشباعات من ضمن شروط السعادة، لكنها ليست الشروط الوحيدة لها. الإشباعات هي ما يتوصل إليه المرء بشكل خارجي، وهي تساهم قطعًا بشكل جزئي في السعادة. لكن ما هو كامن في المخازن السرية داخل روح الإنسان يساهم في السعادة أيضًا. لهذا فعلى الرغم من الإشباعات الكثيرة لدى الإنسان، لن يكون سعيدًا لو كانت الظروف الداخلية لسعادته غير متوفرة.

مع ذلك هناك اعتبار ثانٍ مهم جدًّا مع أنه أقل وضوحًا. سأقول إن بعض الإشباعات تساهم في سعادتنا بدرجة أكبر من البعض الآخر. السؤال الذي يطرح نفسه أمامنا الآن هو: أي من نوعي الإشباع (أ - ب) يساهم بدرجة أكبر من الآخر؟ تتعلق كل النتائج الهامة بالإجابة عن هذا السؤال. أعتقد أن النفعيين ومعظم فلاسفة الأخلاق الذين ينتمون للمدرسة التجريبية، وكذلك كل الرجال والنساء العاديين قد ارتكبوا خطأً فادحًا عندما اعتقدوا أن شدة الإشباع تساهم بشكلٍ ما في مقدار السعادة. لقد اعتقدوا أنه كلما كان

الإشباع شديدًا، ساهم أكثر في السعادة. على الرغم من ذلك أصر على أن شدة الإشباع ليست لها أي علاقة على الإطلاق بمقدار السعادة التي تنتج عنها. في الحقيقة عادة ما يحدث أن تساهم الإشباعات القوية في السعادة بدرجة أقل من الإشباعات الأقل حدة، حتى إن اعتبرنا الاثنتين متساويتين في كل النواحي الأخرى من قبيل: المدة... إلخ. على سبيل المثال ربما تكون إشباعات الجنس هي الأكثر حدة في التجربة الإنسانية، ومع ذلك فإن تأملناها في حد ذاتها، بمعنى أن نفصلها عن إشباعات أخرى مثل الصداقة والصحبة التي غالبًا ما ترتبط بها، سنجد أنها تساهم في السعادة بدرجة قليلة جدًّا. من ناحية أخرى فإن سمة الذوق والجمال الموجودة في البيئة المحيطة بالمرء، سواء كانت تتمثل في منظر طبيعي أو أشياء مصنوعة كالمباني، تساهم بقدر أكبر بكثير في السعادة، حتى وإن كانت المشاعر التي تتولد عنها ضعيفة للغاية، لدرجة أن الإنسان قد لا يلاحظ حتى وجودها، وقد يسلم بها تمامًا، خاصة إن كانت من ضمن بيئته المحيطة به على نحو خاص.

إذَنْ فما هو الذي يحدد الكم الذي يساهم به قدر معين من الإشباع في السعادة إلا إن كانت درجته؟ أعتقد أن مقدار مساهمته يتحدد تمامًا -أو على الأقل الجزء الأكبر منه- من قبل طبيعة الإشباع المحدودة. أقصد بطبيعة الإشباع سمته التي تميزه عن أنواع أخرى من الإشباعات. نتيجة لذلك، فإن طبيعة الإشباع الجنسي هي أنه مجرد إشباع جنسي. وطبيعة الإشباع الذي يناله المرء من الصداقة لا تتجاوز كونها كذلك، ولا تتجاوز دورها لتصبح إشباعًا آخر كالجنس. بنفس الطريقة تمامًا فإن الطبيعة المحددة للون الأزرق هي الزرقة، واللون الأخضر هي الخضار... إلخ.

ليس لدينا قانون بإمكانه أن يساعدنا في فهم الآتي: لماذا ينتج نوع معين من الإشباع سعادة أكبر قدرًا من إشباع آخر؟ يمكننا من واقع خبرتنا نجد ببساطة أن الأمر كذلك. إنها حقيقة قاسية. إن خبرة آلاف الأعوام قد علمت أكثر الناس حكمة التمييز بين تلك الإشباعات التي تساهم بقدر أكبر في السعادة من تلك الإشباعات التي تساهم بدرجة أقل، وأن يقوموا بترتيبها ترتيبًا معينًا يُشكِّل نطاق القيم. على سبيل المثال، من واقع خبرتنا الطويلة الأليمة أصبح معروفًا أن متع الطعام والشراب والجنس المادية تجلب سعادة قليلة على الرغم من حدتها، بينما تجلب إلينا إشباعات الدين والصداقة قدرًا أكبر من السعادة. الأمر الجوهري هنا هو أن حجم سعادتنا يعتمد على السمة المحددة لطبيعة إشباعاتنا وليست حدتها. إن خطأ الاعتقاد أن السعادة تعتمد على حدة إشباعاتنا هو مصدر الوهم الكبير الذي يغوي الناس كي يتعقبوا أطياف المتعة بدلًا من مصادر السعادة الحقيقية، مما يُفضي بهم في النهاية إلى خيبة الأمل والتشاؤم والاشمئزاز من الحياة.

كما قلت لا يمكن أن نفسر لماذا يتوجب على إشباع ما ذي طبيعة واحدة محددة أن ينتج سعادة أكبر من إشباع ذي طبيعة محددة أخرى. إن تحديد هذا الأمر يعتبر تجريبيًّا بشكل كامل، ومعلمو الأخلاق العظام في العالم هم العباقرة الذين قاموا باكتشافات هامة في هذا المجال. عندما نبدأ في طرح أسئلة تفصيلية مثل التساؤل عن ماهية العلاقة بين السعادة وإشباعات معينة كالجنس والفن والصداقة والاجتهاد والدين، نجد كمًّا من المعلومات في انتظارنا في كتاباتهم وأقوالهم. إن معظم المبادئ والوصايا الأخلاقية لهؤلاء الناس من قبيل: المسيح وبوذا وكونفوشيوس وماركوس أوريليوس وإبيكتيتوس وأفلاطون هي في الأساس محاولات للإجابة عن أسئلة من هذا النوع تحديدًا. لذلك فإن مجموعة التحذيرات المؤثرة التي أدلى بها كل علماء الأخلاق العظام ضد الإفراط في التمتع باللذات الجسمانية تعني في واقع الأمر أن خبرة الناس الكلية التي تجد لها تعبيرًا في أولئك العباقرة تقضي بأن الإشباعات الجسدية مهما كانت حادة أو كبيرة الحجم أو القدر تُضيف مقدارًا ضئيلًا جدًّا من السعادة. تتأسس هذه التحذيرات بالطبع بدرجة جزئية على الحقيقة الواضحة جدًّا التي مفادها أن مثل هذا الإفراط يؤدي إلى المرض والألم ودرجات مختلفة من عدم الرضى. هذا هو المعنى الذي يظهر على السطح بدرجة واضحة. أما المعنى العميق فهو أنه بغض النظر عن تلك النتائج المؤلمة الناتجة عن الإفراط -وحتى إن أمكن إزالتها بطريقة إعجازية- فإن هذه الإشباعات ذات الطبائع الجسمانية المحددة تساهم في السعادة بقدر ضئيل ولا تعالج حدتها هذا الأمر. إنها تشبه عملات نحاسية أو رصاصية قد تكون كبيرة وثقيلة لكنها تضيف القليل إلى ثروة المرء.

نكرر ثانية أن القول: «مَغْبُوطٌ هُوَ الْعَطَاءُ أَكْثَرُ مِنَ الأَخْذِ»[32] يعني أن قناعة المنح تضيف للسعادة أكثر من قناعة الأخذ. إن القول: «طوبى لأنقياء القلب...» يعني أن نقاء القلب مصدر للسعادة أعظم من عدم النقاء. إن معلمي الأخلاق العظام في البشرية هم أولئك الذين أخذوا على عاتقهم أن يضعوا أمام الناس مقياسًا حقيقيًّا للقيم، بمعنى أن يكون قادرًا على توضيح ماهية الإشباعات ذات الطبيعة المحدودة التي تساهم في السعادة بدرجة أكبر، وماهية الإشباعات التي تساهم بقدر أقل. لم يخطر على بال أحد منهم أن يعتقد أن السعادة تعتمد على شدة الإشباعات. لقد كانوا عباقرة لسبب واحد؛ ألا وهو أن رؤيتهم اخترقت الوهم العظيم الذي يسيطر على عقول البشر العاديين. يجب أن تساعدنا هذه الاعتبارات في أن نفهم بدرجة أفضل التناقض الواضح الذي يلوح في أن حجم سعادتنا لا يتلاءم بدرجة أساسية مع حجم إشباعاتنا. عندما نقول «إشباع عظيم» عادة ما نقصد «إشباع شديد». على الأقل هذا هو أهم جزء في مفهومنا عن مقدار اللذة. لا شك أن استدامتها تدخل في حساباتنا، ولكن في الغالب ما نتذكر شدتها. إذا سلَّمنا

واعتقدنا أن هذا مفهوم معقول لما تقصده عبارة «مقدار اللذة» حينئذ سنفهم في الحال لماذا لا توجد أي علاقة بين كم اللذة وقدر سعادتنا. أولئك الذين يشعرون بسعادة كبيرة على الرغم من أن لذاتهم قليلة هم أولئك الذين لا يختارون المتع الأكثر حدة لتكون مصدر سعادتهم؛ بل يختارون الإشباعات التي تتولد عنها سعادة كبيرة على الرغم من خفوت حدتها، ولهذا فإن الشخص الفقير، لكن الغني بصداقاته، أسعد من شخص غني ليس لديه أصدقاء. تساهم الصداقة في السعادة بدرجة أكبر من الثراء. أكرر أن الإنسان المشحون بإشباعات ولا يشعر بالسعادة عادة ما يكون ذلك الشخص الذي يختار المتع الشديدة قليلة القيمة بالنسبة للسعادة لتكون مصدر سعادته الرئيس. على سبيل المثال: لو أن شخصًا يرتكب خطأً بتضحيته بصداقاته من أجل المال أو السيارات أو المنازل الضخمة أو الطعام الفاخر أو المجوهرات أو من أجل زوجته، فإنه يخسر سعادته؛ لأنه يتخلى عن مصدر سعادة كبيرة كي يحصل على إشباعات شديدة تجلب قدرًا قليلًا من المتعة.

الآن سوف أحاول أن أوضِّح أننا عندما نتبنى الرأي المتعلق بالعلاقة بين السعادة والإشباعات، الذي دافعتُ عنه، من الممكن على الأقل أن نتوصل إلى حل كامل لمشكلة كانت غامضة تمامًا بالنسبة للنفعيين. المشكلة معروفة جيدًا، وقد نعرضها هنا في صورة «إشكالية». اقترحت النفعية أن معيار السمة الأخلاقية للأفعال هو كم المتعة التي تتولد عن تلك الأفعال. لكن إن كان الأمر كذلك، سيتبع ذلك أننا لا يمكن أن نعتبر أي متعة أسمى نوعيًّا من أي متعة أخرى؛ لأن ذلك سوف يعني أننا سوف ندخل على أسس الحكم الأخلاقي معيارًا يختلف عن كم المتع. من ثم فإن كانت النفعية ثابتة في حد ذاتها سيكون عليها أن تأخذ بالرأي القائل إن العقل والروح ليسا أنبل أو أنقى في شيء من متع الجسد الفظة. بالنسبة لهذا الرأي لا بد وأن تكون كافة الإشباعات متساوية تمامًا وأن تكون الاختلافات بينها مجرد اختلافات في الكم. لكن هذه النتيجة التي ألحّ عليها نقاد النفعية منفرة تمامًا للشعور الأخلاقي لدى الإنسان، فهي تحط من شأن النفعية وتجعلها فلسفة حقيرة؛ لأنها تضع أنبل أنواع الإشباعات في العالم الروحاني والقديس والفنان والعالِم في مستوى لا يعلو عن متع الجسد الحيوانية.

هذا أحد طرفي المشكلة. لنتحول الآن إلى الطرف الآخر. لو أن النفعية حاولت أن تجد مساحة داخل حدودها لفكرة المتع الأسمى والأدنى من الناحية النوعية لكي تتجنب النتائج السيئة، ولو أنها أقرت أن بعض المتع لها ميزة أخلاقية أسمى من الأخرى، ستناقض افتراضها الأساسي، فإن كانت بعض المتع أسمى والأخرى أدنى لا بد أن يكون هناك معيار ما يتم الحكم عليها عن طريقه بأنها أسمى أو أدنى. ما هو هذا المعيار؟ لا يمكن أن تكون المتعة ذاتها هي المعيار. من الممكن أن يكون معيارًا ما بعيدًا عن المتع نفسها. لكن إن

أقررنا بذلك فهذا يعني أننا نتخلى عن شرط الإيمان النفعي، الذي مفاده أن حكمنا على الأشياء بأنها أفضل أو أسوأ يتحدد بمعيار المتعة فقط.

نستنتج من ذلك أن النفعي الثابت لا يمكن أن يعترف بوجود متع أسمى وأدنى. إنه مجبر على أن يضعها جميعًا على نفس المستوى. من المقترح أن هذا استنتاج رديء للغاية؛ استنتاج سوف ترفضه خبرة البشرية الأخلاقية الشاملة.

كيف يمكن أن تحل وجهة نظرنا في السعادة هذه المشكلة؟ سوف أقول في البداية إني أعتقد أنه من الحقيقي دون شك أن بعض الإشباعات ذات نوعية أسمى في حد ذاتها من الأخرى. يجب أن أصر على أنه ما من رغبات أو إشباعات سيئة أو غير أخلاقية في حد ذاتها. سياق الظروف هو ما يجعلها دائمًا كذلك. من ثم فإن رغبات الجسد شرعية تمامًا، وينبغي إشباعها، ولها مكانها الصحيح في تنظيم حياة البشر. لكن هذا لا يعني مطلقًا أن كافة الإشباعات صالحة بدرجة متساوية. إن الإجماع الشامل في آراء العظماء أو الحكماء من كل العصور والأمم يشهد بعكس ذلك. إن إشباعات العقل والروح في الفن والعلم والفلسفة والدين أسمى وأنبل من إشباعات الجسد، وإنكار ذلك يعني مقاومة الغرائز البشرية العميقة التي لا يمكن تجاهلها لمصلحة نظرية ما.

ما يختص بالعقل والروح في كافة الديانات العظيمة والأنساق الأخلاقية في العالم يُعتقد أنه أكثر نبلًا مما يختص بالجسد. إن هذا اعتقاد بشري شامل تقريبًا بين كل الشعوب التي تستطيع ادعاء أي شيء بخصوص الثقافة والحضارة. أحيانًا ما يعاني هذا الاعتقاد من تحريف ومبالغة يؤدي إلى بعض المذاهب التي تدعو إلى النسك والتشدد في الدين والسلوك، والتي تنهار بسبب تطرفها. تحتج الطبيعة البشرية التي تناقض التطرف على هذا العنف، وتصر على الاعتراف بحقوق الجسد الصحيحة وإشباعها ووضعها في مكانة لائقة. أحيانًا أيضًا ما يختلط الاعتقاد في طبيعة العقل الأكثر نبلًا بأفكار يعتقد الكثيرون أنها خرافات مع ادعاءات وهمية تتعلق بأهمية الروح في الخطة الكونية ومنشئها ومصيرها. نستطيع أن نحسم كل هذه المبالغات والضلالات. لسنا في حاجة لتأييدها، ولكن يجب علينا أن نتناول بجدية الاعتقاد الأساسي بسمو العقل على الجسد الذي ينتج عنه هذه المبالغات والضلالات. إن فكرة أن العقل بطريقة ما أو بمعنى ما أكثر نبلًا من الجسد هي بديهة عميقة وحقيقية، وهي شعور إنساني لا يزول، ودع الفلاسفة يفسرون ذلك كما يشاؤون. ينتج عن ذلك أن إشباعات العقل أسمى من إشباعات الجسد. يعتبر ذلك جزءًا من حكمة العصور، بمعنى أنه خلاصة التجربة الأخلاقية لدى العقول الحساسة جدًّا في العالم. يجب بطريقة ما أن تتحد هذه الحكمة الأخلاقية العملية مع الفلسفة النظرية. عندما نتخلى عنها أو ننكرها، فهذا يعني أننا ننزع

الفلسفة من جذورها الموجودة في تربة التجربة الأخلاقية البشرية. مثل هذا الإجراء سوف يؤدي إلى عقم في عملية التنظير البديهي. الفلسفة الأخلاقية التي تقوم بذلك غير تجريبية من الأصل لأنها منفصلة عن خبرة الإنسان الأخلاقية.

لقد قلت من قبل إنه لا بد وأن تكون هناك أهمية معينة مرتبطة بمشاعر الإنسانية، وخاصة ما يخص أمور القيمة مهما كانت أولية ومرتبكة غير واضحة. احذر من الفيلسوف الذي يُنحِّي جانبًا كل الآراء القائمة على المشاعر المجردة كما يعبر عنها. لم يتعلم أن بديهيات الناس (التي يطلق عليها المشاعر بالخطأ بسبب أفكاره عن علم النفس الساذج) غالبًا ما تحوي حكمة غير واضحة تُحدِّد الطريق نحو حقيقة من واجبه أن يستخرج منها المفاهيم ويوضحها أو يبررها منطقيًّا. إن الحكماء أكثر من رجال الفكر. إنه الأحمق الماهر الذي يستخدم منطقه الطاحن في السخرية من بديهيات الناس غير الواضحة أو تجاهلها.

على أي حال، السؤال الذي يتبادر أمامنا هو: ما معنى الاعتقاد أن العقل أسمى من الجسد؟ ما تنطق به شفاه قادة الدين وعلماء الأخلاق العمليين هو مجرد مذهب أخلاقي غير مفهوم. السبب في ذلك أن ما يقولونه هو تعبير عن المشاعر أو الغريزة، وهو الجوهر الداخلي الذي لا يفهمه أحد، ولا يُبدي القادة الدينيون ورجال الأخلاق العملية اهتمامًا كبيرًا بالتوصل إلى تفسير عقلاني له وهم يفتقدون ذلك تمامًا. إنها مهمة الفلسفة أن تبدد الظلمة التي تحجب حقيقة المشاعر. إن كان الشعور صحيحًا وحقيقيًّا -كما أعتقد في هذه الحالة- فمهمة الفلسفة هنا أن تُسوِّي هذا الخلاف، وتُعبِّر عن هذا الشعور بشكل واضح، وتعرض البنية العقلانية الكامنة فيه. في القضية الحالية يجب أن يتم ذلك بطرح التساؤل الآتي والإجابة عنه: أي معيار يمكننا أن نحكم به على أن إشباعات العقل أسمى من إشباعات الجسد؟ بالنسبة لنا على وجه الخصوص يطرح السؤال نفسه بالصيغة الآتية: بأي تفسير يمكن لهذا الاعتقاد أن يكون مطابقًا لفلسفة تجد أن السعادة في حد ذاتها هي المعيار الأسمى للقيمة الأخلاقية؟ باختصار: كيف يمكن للإشباعات أن تكون أسمى أو أدنى إذا لم يكن هناك معيار خارجي نستطيع عن طريقه الحكم عليها إذا كان الإشباع ذاته (أو السعادة) هو المعيار الوحيد للحكم؟

إن محاولتنا لتقديم تفسير فلسفي للاعتقاد الذي مفاده أن بعض الإشباعات أسمى وبعضها الآخر أدنى كانت تاريخيًّا مصدرًا للكثير من اللغو الميتافيزيقي. كان يُعتقد أن الحاجة الواضحة لمعيار خلاف المتعة الذي يمكن عن طريقه الحكم على المتعة تشير إلى وجود معيار ما للحكم بعيدًا عن التجربة تمامًا. نعلم أننا لا يمكننا فهم هذا اللغز إلا عن طريق المثالية المطلقة لو كنا نقبل مثل هذه الفلسفة. لقد أصبح أيضًا من المؤكد أننا يجب أن نقدم

مفهومًا يتعلق بالبحث عن غاية الطبيعة بصفة عامة. إن إشباعات الروح أسمى بسبب الطبيعة الروحية للكون بأكمله؛ لأنها تعزز الخطة الكونية التي تعتبر الفكرة الرئيسة فيها هي الحركة صوب الروح والبعد عن المادة.

لا أزعم بعدم وجود خطة كونية، لكني أزعم أنني لا أدري هل هناك خطة أم لا، وأنه إن كانت هناك خطة، فلا أدري ماذا سوف تكون هذه الخطة. إني متأكد أن أولئك الذين يتحدثون كثيرًا عن المطلق والغائية يجهلون الأمر مثلي تمامًا. لهذا السبب، وإن لم يكن لسبب آخر، من العبث أن نجعل الخطة الكونية أو المطلق معيارًا للإشباعات الأسمى والأدنى، وليس من الضروري أن نحاول أن نفعل ذلك. يجب أن أقول عن تفسير هذا اللغز إنه قريب جدًّا من النظرة الطبيعية التجريبية والدنيوية. إنه قادر على تقديم حل طبيعي تمامًا، ولهذا فليس من الضروري أن نبحث عن تفسير بعيد جدًّا.

كيف يجب علينا إذَنْ أن نجعل الاعتقاد بأن بعض الإشباعات أسمى من الأخرى، مطابقًا للرأي الذي يقول إن السعادة هي الغاية الوحيدة للفعل الأخلاقي؟ رأيي هو أن هذا كان مستحيلًا بالنسبة للنفعيين التقليديين؛ بسبب تحليلهم المغلوط لفكرة السعادة، ولكن المفهوم الذي قمنا قدمناه يجعل الحل سهلًا.

لقد كان هذا مستحيلًا بالنسبة للنفعيين؛ لأن سعادة المرء بالنسبة إليهم كانت متطابقة مع المتع التي ينالها، كما يتطابق الكل مع أجزائه. بالطبع يستطيع النفعيون أن يميزوا بين السعادة والمتعة. يمكنهم إجراء التمييز بالمعنى الذي نميز به الكل عن أجزائه. على سبيل المثال يمكن أن نميز البرتقالة عن أي فص واحد منها. موجز القول، قام النفعيون بالمطابقة بين السعادة والمتعة. يجب ألَّا يُفهم من ذلك أني قد أغفلت النقطة الواضحة التي مفادها أنه يمكن تمييز الكل عن أي جزء من أجزائه.

نحن في حاجة إلى معيار مختلف عن المتع ذاتها كي نُبرِّر التصريح بأن بعض المتع أسمى من الأخرى. إن الجدال الذي يصرح به نقاد النفعية لا يمكن نقضه. كانت السعادة بالنسبة للنفعيين هي المعيار النهائي والمطلق للقيمة الأخلاقية. وبسبب أن المتعة كانت متطابقة مع السعادة بالمعنى الذي شرحناه سلفًا، كان ذلك يعني أن المتعة -أو مقدار من المتع- كانت المعيار النهائي والمطلق للقيمة الأخلاقية. لذلك يرون أنه لا يمكن أن يكون هناك أي معيار للقيمة بعيدًا عن المتعة، يمكن بواسطته أن نحكم على المتعة نفسها. كي نقر بوجود مثل هذا المعيار، فهذا يعني أننا ندمر أسس فلسفتهم.

لكن السعادة بالنسبة لنا ليست متطابقة مع المتعة أو الإشباع بلغتنا. إنها ليست متطابقة مع أي إشباع خاص، أو أي مقدار من الإشباعات. لهذا من المباح لنا -ولم يكن مباحًا للنفعيين- أن نجعل السعادة هي المعيار الذي يمكن

عن طريقه الحكم على الإشباعات بأنها أسمى أو أدنى. بالنسبة لنا السعادة منفصلة عن الإشباعات، ولهذا فهي قادرة على أن تقوم بدور المعيار الذي يمكن بواسطته الحكم على الإشباعات. بناء على ذلك، فإن حل اللغز الخاص بنا هو: الإشباعات الأسمى هي نعرف من واقع تجربتنا أنها تساهم في السعادة بدرجة أكبر، أما الأدنى فهي التي تساهم في السعادة بدرجة أقل. هذه هي الصياغة الواضحة والتبرير العقلاني للشعور الإنساني الملتبس بأن احتياجات العقل أنبل من احتياجات الجسد، وأن العقل في حد ذاته أنبل من الجسد.

قد يُثار اعتراض مفاده أن هذا الحل لا يتناسب مع البرهان التجريبي الذي قدمته تجربة الإنسان الأخلاقية. السعادة هي المعيار الذي نحكم به على المتع. لكن هل هذا هو ما يقصده علماء الأخلاق حقًّا عندما يقولون إن بعض الإشباعات أسمى والبعض الآخر أدنى؟ إن الحل الذي نطرحه هو بمثابة تفسير للمشاعر الإنسانية والبديهيات المتعلقة بهذا الأمر. هل هو حقًّا تفسير لها أم هو بديل لفكرة مختلفة تمامًا؟

أعتقد أنه تفسير حقيقي. إن كانت لا تنتج لنا سعادة حقيقية على الرغم من مكانتها في الحياة، وإن كانت احتياجات العقل والروح هي الأساس الوحيد الممكن لحياة سعيدة، فيبدو أن هذا أمر متكرر للغاية لدى حكماء العالم في كل العصور. أليس أساس اتهامهم للمتع الجسدية هو ببساطة أنه على الرغم من حدة وقوة إشباعات الجنس والطعام والشراب وما شابه ذلك، فالناس يعتقدون ويتوقعون أنهم سوف يجدون فيها السعادة التي يبحثون عنها، ومع ذلك فالتجربة الحقيقية توضِّح أن الناس الذين يعتقدون ذلك هم خاضعون لنوبة قوية من الوهم وفكرهم زائف وتوقعاتهم خاطئة؛ لأن هذه الأشياء تنتج سعادة قليلة جدًّا حقًّا؟ عندما يثني الحكماء على احتياجات العقل مثل متع الفن والعلم والفلسفة، أو إشباعات الحب والصداقة، أليس هذا الثناء في واقع الأمر يعني أن هذه الاحتياجات التي تتناقض مع المتع الحيوانية تنتج قناعة أكثر صلابة، وسعادة حقيقية دائمة بدرجة أكبر؟ أليست السعادة في كل هذه الحالات هي المعيار الحقيقي الذي عن طريقه نحكم على المتع بأنها أسمى أو أدنى؟ إن كان الأمر كذلك فهناك تأييد قوي لحلنا من قِبل تجربة الإنسان الأخلاقية الحقيقية. هذا الحل تجريبي حقًّا.

يعتقد معظم الناس بطريقة مبهمة ومرتبكة أن السعادة ليست هي المتعة، وأن هناك اختلافًا بشكل ما وفي وضع ما مهما كانت صعوبة تفسير موضع الاختلاف. يدرك الناس ذلك، لأنهم يعرفون أن زيادة الإشباعات لا تعني بالضرورة زيادة قدر السعادة، وأن كثيرًا من الناس لديهم إشباعات قليلة لكنهم سعداء، وكثير من الناس تعساء على الرغم من كثرة الإشباعات لديهم. إن هذه الحقائق الواضحة تناقض بوضوح المفهوم النفعي للسعادة على أنها

مجرد مجموعة من المتع، وهذا يجعل الناس يبتعدون باشمئزاز عن الفلسفة التي تعتبر غير حقيقية من واقع تجربتهم الأخلاقية. يضع رأينا في السعادة في حسبانه هذه الحقائق، ويفسرها بطريقة يمكن إدراكها. يبدو أننا عندما نفعل ذلك يكون من السهل جدًّا أن نفهم ما هو وراء الشعور الإنساني الشامل بأن بعض المتع أفضل من الأخرى. يجب على المرء فقط أن يميز بين المتعة والسعادة لكي يفهم أن المتع التي تنتج سعادة أكبر هي الأفضل.

إن حل مشكلة الإشباعات الأسمى والأدنى موجود حقًّا وبالفعل فيما قيل في صفحة سابقة عن الطبيعة المحددة للإشباعات. سواء كان نوع معين من الإشباعات يسهم بدرجة كبيرة أو صغيرة في سعادة البشر، فهذا يعتمد على طبيعته المحددة. هذا لا يختلف عن القول إن أنواعًا معينة من الإشباعات تساهم في السعادة بدرجة أكبر من أنواع معينة أخرى، وأن هذا مستقل تمامًا عن كميات أو حدة أنواع عديدة من الإشباعات. لهذا تعتبر الإشباعات سامية أو دنيئة عن طريق طبيعتها المحددة (سماتها)، وليس عن طريق أي مظهر كمي يتوفر لديها.

لا يتوجب علينا بالطبع أن نسقط في خطأ الاعتقاد أن سمة الإشباع الأسمى أو الأدنى وطبيعته المحددة هما نفس الشيء. سيكون ذلك مثل التفكير أن لطف اللون الأخضر ولونه هما الأمر ذاته. إن طبيعة ما محددة تحمل معها قدرًا ما من القيمة، وطبيعة أخرى تحمل معها قدرًا آخر من القيمة تمامًا كما يحمل لون ما درجة من اللطف، والآخر درجة أخرى. يجب على المرء ألَّا يعتقد أنه من الممكن أن يجد القيمة الأسمى أو الأدنى في طبيعة الإشباع المحددة عن طريق التحليل، أو أنه من الممكن استنتاجها من الطبيعة المحددة. إن العلاقة بين هذه الطبيعة المحددة وهذه القيمة ليست علاقة ضمنية أو ضرورة منطقية. علينا أن نعتمد على التجربة كما كان هيوم يُعبِّر عنها لكي نكتشف ما هي القيمة المرتبطة بطبيعة محددة. من الحقيقي أن الإشباعات الجسدية تنتج سعادة قليلة (بمعنى أنها ذات قيمة منخفضة)، وكان لا بد لهذه الحقيقة أن تكتشف عن طريق التجربة على مدار أجيال طويلة. إن الناس الذين اكتشفوا هذه الحقائق كانوا عباقرة العالم الأخلاقيين. ليس لدينا سبب مؤكد يفسر لماذا يتوجب على الحقائق أن تبقى كما هي، لذلك فالعقل أنبل من الجسد، ليس لأنه مقدس أو لا يفنى أو أنه حتى يسطع كنجم، وليس لأنه أثيري أو غير ثابت أو ممكن وجوده في مكانين في الوقت ذاته، ولكن ببساطة لأن حساسيته القوية يمكنها أن تنتج للناس قدرًا أكبر من السعادة مما ينتجه الجسد. لماذا يجب أن يكون الأمر هكذا؟ لا يستطيع أحد أن يخبرنا.

***

قانون الأخلاق العام

كنا نبحث عن مبدأ واحد للأخلاق يمكن أن نستنتج منه كافة الالتزامات الخاصة؛ مبدأ عام يجب أن يرتبط بالمبادئ الأخلاقية بعلاقة تماثل تلك التي تربط قانون الجاذبية بقوانين كبلر، أو قوانين الحركة التي تمت ملاحظتها مقترنة بحركة أجرام سماوية معينة. لا نتوقع بالطبع نفس النوع من الإتقان والدقة في علم الرياضيات سواء في شكل القانون الأخلاقي نفسه أو في استنتاج التزامات معينة منه كما نجد في حالة قانون الجاذبية؛ لأننا في منطقة ما هو مادي وإنساني ولسنا في منطقة التجريدات الرياضية. لكن بغض النظر عن ذلك، ليس هناك سبب يفسر لنا: لماذا يجب على هذا الاقتران أن يؤدي إلى أمر حسن؟ ليس هناك مبرر يفسر لنا: لماذا يجب عليه ألّا يكون على الأقل صالحًا بدرجة تكفي لأن يكون نافعًا.

قد يُعتقد أننا قد اكتشفنا الآن قانون الأخلاق العام في الرأي القائل إنه يتوجب على الناس أن يزيدوا من المجموع الكلي للسعادة الإنسانية إلى أكبر حد ممكن. لقد تم التعبير عن ذلك دون شك بطريقة دقيقة، لكن إن كنا قد عبَّرنا عنه حقًّا بشكل دقيق ألم يكن هو فعلًا قانون الأخلاق الذي نبحث عنه؟ أخشى أن تكون الإجابة: لا. ليس هذا هو القانون الأخلاقي على الإطلاق. إنه جزء منه فقط.

طبقًا للرأي الأخلاقي الذي أود أن أوضحه، ليس كل نشاط إنساني يميل إلى زيادة السعادة الإنسانية نشاطًا أخلاقيًّا بشكل محدد. كل نشاط أخلاقي هو نشاط يزيد من السعادة أو يهدف إلى زيادتها، ولكن ليس كل نشاط يزيد من السعادة نشاطًا أخلاقيًّا. بمعنى آخر، فالأفعال التي تزيد من السعادة تشكل عنصرًا ما يمكننا أن نجد فيه الأفعال الأخلاقية تندرج تحت فصيلة واحدة. هناك سمتان أخريان بالإضافة إلى سمة إنتاج السعادة، يجب أن تتوفرا في الفعل إن كان المراد منه أن يكون صالحًا وأخلاقيًّا. إنهما سمتا الإيثار والعدل. إنهما صفتان فارقتان تميزان الأفعال الأخلاقية عن الأفعال الأخرى التي تنتج السعادة. سنقول إن لدينا ثلاثة مفاهيم علينا أن ندخلها في تعريف الأخلاق، وهي: إنتاج السعادة - الإيثار- العدل. لا يمكن اختزال أي من السمتين الأخيرتين في السمة الأولى: إنتاج السعادة، بأي تحليل ممكن. سنكتشف في النهاية أن مفهوم الإيثار يمكن اختزاله في مفهوم العدل. لذلك عندما نتحدث بدقة نقول: إن مفهومي إنتاج السعادة والعدل هما الضروريان فقط لتعريف الأخلاق. لكننا سنجد أنه من المفيد أن نستمر في الوقت الحالي كما لو أن المفاهيم الثلاثة ضرورية. سنتعامل مع الإيثار كما لو أنه مستقل عن

العدل. في وقت لاحق في هذا الفصل سنقوم بتصحيح هذا باختزال الأول إلى الأخير.

ما علينا أن نوضحه بعد ذلك هو أن مجرد حقيقة أن فعل ما ينتج أو يزيد من السعادة الإنسانية لا يكفي في حد ذاته كي يجعل ذلك الفعل صالحًا أخلاقيًّا. كي يكون الفعل صالحًا أخلاقيًّا لا بد أن يحوي سمات: الإيثار والعدل. كي أوضح ذلك سأتحدث عما يخص النظرية النفعية، ولن أدخر وسعًا في الحديث عن مكونات السعادة. من المسلم به أن مثل هذه اللغة هي مجازية وغير دقيقة، لكنها ملائمة جدًّا لأغراض تخص الشرح البسيط. سوف أكون مضطرًّا من دونها إلى استخدام كثير من العبارات المربكة الملتوية. عندما نفهم الأفكار الأساسية بطريقة بسيطة، يمكن أن نقبل فيما بعد السمة المجازية غير الدقيقة للغة.

علينا أولًا أن نوضِّح أنه يجب إدخال مفهوم الإيثار في تعريف الأخلاق على أنه مستقل عن مفهوم إنتاج السعادة ولا يمكن اختزاله فيه. لنفترض أن لدينا عشرة أفراد فقط في العالم، وأنني -بصفتي واحدًا منهم- أقوم بعمل ينتج عشر وحدات من السعادة، ولكن لأن كل هذه الوحدات العشر من صنعي، لا يحصل التسعة الآخرون على أي وحدة منها. سنفترض أيضًا أن أحدًا منهم لن يصاب بأذى. حينئذ يكون الفعل الذي قمت به قد زاد من مجموع السعادة في العالم بنسبة عشر وحدات، لكن هل هو عمل صالح أخلاقيًّا؟ أعتقد أن الإجابة هي: مع أن الفعل ليس شريرًا من الناحية الأخلاقية لأني لديَّ الحق الكامل في زيادة سعادتي، وما دام أني لا أتسبب في إلحاق الأذى بأي شخص آخر فهو قطعًا صالح أخلاقيًّا بشكل محدد، لكنه لا يتضمن أي قيمة إيجابية. إنه ليس أخلاقيًّا أو غير أخلاقي، لكنه يفتقر إلى التمييز الأخلاقي.

الرأي الذي أطرحه هنا هو كالآتي: ليس كل فعل ينتج السعادة تتوفر فيه حتمًا أي قيمة أخلاقية إيجابية. وحدها تلك الأفعال التي تهدف إلى زيادة سعادة الآخرين هي التي تحوز على مثل هذه القيمة. عندما أزيد من سعادتي، أزيد من المجموع الكلي للسعادة في العالم، لكنني لست منتجًا لأي شيء أخلاقي بصفة محددة. إن فعلي صحيح تمامًا ما دام أني لا أنقص من سعادة أي شخص آخر، لكنه يفشل في أن يبدو ذا سمة إيثارية، والتي تعتبر مكونًا أساسيًّا للفعل الطيب أخلاقيًّا. إن لم يكن الأمر كذلك، فقد يكون المرء مضطرًّا للإقرار بأن الشخص الأناني بصورة كلية، الذي نجح في جمع ثروة ضخمة من الإشباعات لنفسه، بينما لا يقوم بمساعدة أي شخص آخر كان من الناحية الأخلاقية أفضل من الشخص الإيثاري الذي جمع قدرًا أقل من الإشباعات لكنه كان يمنح الكل بسخاء؛ لأن الأول سيزيد من المجموع الكلي للسعادة في العالم بدرجة أكبر من الآخر.

في الحقيقة قام المتحذلقون أحيانًا بفرض «واجبات على المرء» ضمن تصنيفات الواجب. من الحقيقي أيضًا أن المرء إن رغب في ذلك قد يُعرِّف كلمة الأخلاق بطريقة تجعلها تشمل الأفعال التي تزيد من سعادة المرء نفسه، بينما لا تزيد من سعادة أي شخص آخر. بالطبع إنه أمر حقيقي أن المرء له الحق منطقيًّا في تعريف الأخلاق بهذه الطريقة أو بأي طريقة أخرى تعسفية. لكن كي نعرِّفها بهذه الطريقة فهذا يجعل الأسئلة التي يمكن للمرء أن يطرحها عن الأخلاق عقيمة جدًّا. على سبيل المثال فإن السؤال: «لماذا يجب عليَّ أن أكون أخلاقيًّا؟» الذي هو مشكلة أساس الالتزام الأخلاقي، له غرضه إن كان يعني: «لماذا يتوجب عليَّ أن أزيد من سعادة الآخرين؟»؛ لأنه ليس من البديهي أن أفعل ذلك إن لم يكن مفيدًا بالنسبة لي. لدينا مشكلة حقيقية هنا. لكن ما من غرض للسؤال: «لماذا يجب على الشخص أن يزيد من سعادته الشخصية عندما لا يرغب أحد أن يفعل أي شيء آخر؟». إن فكرة الواجب والالتزام لا تنشأ إلا عندما تكون هناك إمكانية لحدوث صدام بين الميل والأخلاق؛ صدام بين ما أريد أن أفعله وما يجب عليَّ أن أفعله. هذا لا يعني الموافقة على ذلك التعليم البغيض الذي مفاده أن الواجب لا بد وأن يكون دائمًا ضد الميل. على العكس من ذلك، أفضل الناس من الناحية الأخلاقية هم أولئك الذين يتوافق الواجب والميل بداخلهم. إنها تلك الأرواح المباركة التي تبدو صالحة بالطبيعة دون أي مجهود. لكن كي نجعل فكرة الالتزام ذات معنى لا بد وأن يكون ممكنًا على الأقل أن يتعارض الالتزام والواجب.

إن كانت هذه المجادلات غير مقنعة بدرجة كافية فلنتقدم بأخرى. هيا بنا نعود إلى الحالة التصورية لمجتمع إنساني يتكون فقط من عشرة أفراد. لنفترض الآن أنني كواحد منهم لديَّ الاختيار بين فعلين (أ، ب)، وأن الفعل (أ) سوف ينتج عشر وحدات من السعادة تتركز جميعها في ذاتي، بينما الفعل (ب) سينتج عشر وحدات يتم توزيعها بطريقة أحصل فيها على وحدة واحدة فقط، أو بعض منها، وتذهب بقية الوحدات لصالح رفاقي من البشر. أي من هذين الفعلين سنحكم عليه أنه أفضل من الناحية الأخلاقية؟ من الواضح أنه الفعل (ب). لماذا؟ ليس لأنه ينتج للعالم سعادة أكثر من الفعل (أ) لأن كلا الفعلين ينتجان نفس الكمية من وحدات السعادة، ولكن السبب هو أن الفعل (ب) يحوز سمة الإيثار الغائبة في الفعل (أ). لو كانت كمية السعادة هي المعيار الوحيد للقيمة الأخلاقية، سيتم حينها الحكم على كلا الفعلين بأنهما صالحان بدرجة متساوية. لهذا فإن الإيثار هو معيار للقيمة الأخلاقية مختلف ومستقل تمامًا عن كمية إنتاج السعادة. لا يمكن اختزال الإيثار في إنتاج السعادة؛ لأن الإيثاري لا ينتج بالضرورة قدرًا أكبر من السعادة من الآخر الأناني. في الحقيقة من الممكن أن ينتج كمية أقل إلى حد ما. قد يتخلى

الشخص عن قدر كبير من السعادة لصالح سعادة شخص آخر بمقدار أقل. إن سمة الإيثار ليست بالضرورة مرتبطة بقدر السعادة المنتجة. يجب أن تكون لها علاقة بتوزيعها.

إن فكرة الإيثار كما استخدمتها في الفقرات السابقة غامضة وغير معرَّفة. سوف أعود لموضوع تعريفها الأكثر دقة فيما بعد. لقد رسخت ضرورة إدخال هذا المفهوم في تعريف الأخلاق. ورسخت أيضًا استقلاله عن مفهوم كمية إنتاج السعادة، بمعنى أنه لا يمكن اختزاله في المفهوم الأخير. سأحاول الآن أن أفعل الشيء ذاته مع العدل.

دعونا نُعرِّف العدل مؤقتًا على أنه التوزيع العادل المنصف للإشباعات. دون شك هذا التعريف عرضة لاعتراضات مختلفة. على سبيل المثال: إنه غامض. هذا لا يهمنا في الوقت الحالي. إنه يضع الفكرة أمام أذهاننا، ونستطيع أن نلتفت إلى دقة التعريف فيما بعد. لنتخيل كما ذكرنا من قبل أن مجتمعًا بشريًّا يتكون من عشرة أشخاص، وفي هذه المرة لست واحدًا من أعضائه، لكن يمكن لأفعالي أن تؤثر على سعادة أعضائه. أنا شخص غريب، أو ربما ملاك. فلنقل إن هناك حقًّا أحد عشر شخصًا في هذا المجتمع وأنا واحد منهم إن كان هذا يناسبكم، ولكن أفعالي تؤثر على العشرة الآخرين ولا تؤثر عليَّ. فلنفترض الآن أنه عليَّ أن أختار بين الفعلين (ج - د). كل من الفعلين سوف ينتج عشر وحدات من السعادة، ولأنه من المفترض أن أفعالي لا تؤثر عليَّ ذاتيًّا يجب أن يكون من المفترض أنني في كل الأحوال لن أحصل على أي وحدة من العشر. لكن الفعل (ج) سوف يجمع الوحدات العشر جميعًا في عضو واحد بالمجتمع، أما (د) فسوف يوزعها بالتساوي كي يحصل كل عضو على وحدة واحدة. أي من الفعلين سيكون الأفضل من الناحية الأخلاقية؟

ربما ستقولون إن ذلك يعتمد على مدى استحقاق الأعضاء. ربما يكون الحال أن العضو في الفعل (ج) مستحق للوحدات العشر جميعًا، سواء بمساعدته لي في إنتاجها أو بطريقة أخرى. بينما التسعة الآخرون لم يستحقوا شيئًا. في هذه الحالة فإن الفعل (ج) سيكون الأفضل. في بعض الظروف الأخرى قد يكون الفعل (د) أفضل. لا نستطيع أن نعرف دون معلومات إضافية.

لدينا طريقتان للخروج من هذه المشكلة؛ إحداهما هي أن نوضِّح أنه بإدخال سؤال الاستحقاقات فنحن نُدخل تعقيدًا غير ضروري يحجب النقطة الحقيقية. إن كنتم ترغبون فلنفترض أن كل الأعضاء العشرة مستحقون بالتساوي، أو غير مستحقين. أعتقد أنه في هذه الحالة سيكون من الواضح أن الفعل (د) سيكون مفضلًا أخلاقيًّا أكثر من الفعل (ج). لماذا؟ ليس لأنه ينتج سعادة أكبر، فكلا الفعلين كانا عليهما أن ينتجا نفس الوحدات العشر. لهذا

فإن المعيار الذي نحكم عن طريقه أن الفعل (د) أفضل من الفعل (ج) مختلف ومستقل عن معيار كمية إنتاج السعادة. لماذا إذَنْ؟ هل لأن الفعل (د) لديه سمة الإيثار بينما الفعل (ج) ليس لديه هذه السمة؟ لا يمكن أن يكون ذلك هو السبب، لأنه طبقًا للفرضية أنا شخصيًّا لم أكن سأستفيد من أي من الفعلين، ولذلك كلا الفعلين سيتسمان بنفس درجة الإيثار، ولذلك فإن معيار الحكم في هذه الحالة مختلف ومستقل عن معيار الإيثار. بناء عليه فإنه معيار ثالث. أعتقد أنه من الواضح أنكم تحكمون أن الفعل (د) أفضل من الفعل (ج)؛ لأنه ببساطة يوزع وحدات السعادة بطريقة عادلة أكثر مما يفعله الفعل (ج). بمعنى آخر فإنه أكثر عدلًا. لذلك فالعدل معيار مستقل للقيمة الأخلاقية، ولا يمكن اختزاله في إنتاج السعادة أو الإيثار.

سنتوصل إلى نفس النتائج إذا اتخذنا الطريقة الأخرى للخروج من المشكلة التي أثرتموها عن الاستحقاقات النسبية للجماعات المختلفة. تتضمن هذه الطريقة قبول ادعائكم أنه سواء كان الفعل (ج) أو الفعل (د) هو الأفضل، فإن هذا يعتمد على استحقاقات الجماعات. إن كان الأمر كذلك يجب أن نوضِّح أنكم اعترفتم بأنه إما الفعل (ج) أو الفعل (د) قد يكون أفضل. لقد اعترفتم أن إحداهما قد يكون أفضل من الآخر، ولكن بأي معيار؟ ليس بمعيار كمية السعادة التي تُنتَج، لأن ذلك سيكون الشيء ذاته في كلتا الحالتين. ليس بمعيار الإيثار لأن ذلك موجود أيضًا بدرجة متساوية في كلتا الحالتين. لذلك فقد سلمتم بوجود معيار ثالث مستقل. لا أعتقد أنكم سوف تتنازعون فيما بعد حول أن هذا المعيار الذي سوف تلجأون إليه هو العدل. نحن الآن نقترب من تعريف ممكن لقانون الأخلاق العام. إنه ليس أمرًا بسيطًا لا يتضمن شيئًا سوى الالتزام بزيادة كمية السعادة في العالم بأقصى درجة ممكنة. يجب أن يتضمن أيضًا تلك العوامل الأخرى؛ ألا وهي الإيثار والعدل. نستطيع أن نقول إنه يجب على الإنسان أن يفعل ثلاثة أمور كي يكون أخلاقيًّا. عليه أن يقوم بذلك بطريقة غير أنانية، بمعنى أنه يجب أن يحاول زيادة سعادة الآخرين وأن يفعل ذلك بطريقة عادلة، بمعنى أنه يجب أن يتأكد من أن السعادة التي يعطيها للآخرين موزعة بينهم بطريقة عادلة. أعتقد أن كل ما قلناه حقيقي. لكن لسوء الحظ فإنه مليء بأمور غامضة يجب علينا أن نحاول توضيح بعض منها على الأقل.

لنبدأ بمفهوم الإيثار. ماذا يعني هذا المفهوم؟ ما الذي يلزمني به هذا الأمر: لا تكن أنانيًّا؟ أعتقد أن الصعوبة الأساسية هنا هي الآتي: إن مجرد أمر أن تكون غير أناني لا يعلمني إلى أي حد يجب عليَّ أن أمضي في طريق الإيثار. دون شك عليَّ أن أساعد كثيرًا في إشباعات الآخرين، وأن أساعد بدرجة أقل فيما يتعلق بإشباعاتي الشخصية. ولكن إلى أي حد؟ هل من الواجب عليَّ أن أعطي الآخرين كل ما أمتلكه؟ هل من الواجب عليَّ أن أحرم

نفسي من الحصول على كل الإشباعات، ولا أحتفظ بشيء لنفسي وأن أتبرع بجميعها؟ هل معنى الإيثار هو التضحية الكاملة بالنفس وإنكار الذات تمامًا؟

قد يقول البعض إن هذا هو معنى الإيثار. سوف يؤكدون أن التضحية بالنفس غاية مطلقة في حد ذاتها، ولكن لا يمكن أن أعتقد أن هذه إجابة منطقية. إن اتباع هذا المبدأ حرفيًّا يعني ببساطة: الانتحار. لو أن شخصًا حرم نفسه من كل رغباته واهتماماته كي يفيد الآخرين ولم يأذن لنفسه بأي طعام مثلًا، وتبرع به للفقراء والجياع، سوف يموت في غضون أيام قليلة. لا يمكن أن يكون ذلك هو ما تتطلبه الحياة الأخلاقية. لذلك يجب أن يكون هناك نوع ما من التوافق بين اهتمامي بإشباعاتي وإشباعات الآخرين. يجب أن يكون هناك نوع ما من التوافق بين مبدأ الإيثار وحب الذات. إن عبارة: «لا تكن أنانيًّا» يجب أن تعني أن تكون إيثاريًّا بدرجة أكبر مما أنت عليه الآن، أو مما عليه معظم الناس. لا يمكن أن يكون معناها أن تكون غير أناني تمامًا لدرجة أن تهمل مصالحك الخاصة بك.

لكن لو سلمنا بذلك فسينتج عن هذا التسليم مشكلة؛ ألا وهي: بأي مبدأ نحكم على مقدار الإيثار المطلوب؟ علينا أن نجد التوافق الصحيح بين الإيثار المطلق والأنانية المطلقة. إن الإيثار المطلق يعني بالنسبة لي أن ينسى الشخص كل اهتماماته بصورة كاملة وخطيرة لدرجة أنه قد يعمل فقط من أجل اهتمامات واحتياجات الآخرين. أما حب الذات المطلق فيعني بالنسبة لي حب الذات غير الممتزج بأي شعور أو فعل غيري. كلا الاختيارين مجردان. بقدر ما أعرف فهما حتى الآن غير موجودين في أي كائن إنساني في أي مخلوق إنساني عاقل أو طبيعي. عندما تحدث أي حالة من النوعين فهي حالة مرضية. هذان إذَنْ هما الطرفان اللذان تحدد المساحة بينهما ما هو إنساني وما يشكل نقطة التوافق الصحيحة. علينا أن نجد بين الحدين المتطرفين النقطة التي تعبر عن التوازن الصحيح والأخلاقي بين الإيثار وحب الذات. المشكلة التي أمامنا الآن هي: ما هو المبدأ الذي تتحد وفقًا له هذه النقطة؟

لا بد من وجود مبدأ ما، أو على الأقل نفترض أنه لا يوجد شيء عوضًا عن الافتراض الذي مفاده أن من الناحية العملية لا يوجد أي قانون أخلاقي على الإطلاق. تتطلب منا الأخلاق أن نكون غير أنانيين، ولكن ما معنى ذلك؟ على أي حال هذا يعني أن حب الذات المطلق ممنوع. ولكن هل هذا هو كل ما في الأمر؟ هل الشخص الذي عاش أعوامًا طويلة وطوال تلك الفترة كان يقوم بفعل غيري تافه مثل إعطاء بنس لابنه، وكانت كل أفعاله الأخرى طوال حياته أنانية تمامًا، فهل يمكن أن نصف مثل هذا الرجل بالصلاح؟ مع ذلك فعن طريق فعله الصالح كان قد ابتعد لمسافة ما، ربما متناهية الصغر، عن نقطة حب الذات المطلق، وعلى امتداد الخط الذي يربط هذه النقطة بالإيثار المطلق. سيكون في مكان على الخِط بين الطرفين. إن كانت الأخلاق

موجودة في الواقع، فعليها بطريقة ما أن تحدد النقطة الصحيحة على الخط كي يضع الإنسان يده عليها. إن المذهب الأخلاقي الذي طلب من الإنسان أن يضع يده على نقطة في مكان ما بين الطرفين ولم يحدِّد له شيئًا أكثر من ذلك، يشبه قِسمًا في الحكومة طلب من منارة عائمة أن تلقي المرساة في مكان ما بين نيويورك وساوثهامبتون، ولم يعطِ أي توجيهات أخرى. بتعبير آخر، سيكون الأمر كله عديم الفائدة.

إما أن يتضمن قانون الأخلاق بداخله مبدأً ما يجب أن يحسم هذا السؤال، أو أن علينا أن نترك الأمر إلى المزاج المختلف لكل شخص على حدة. سيتسبب ذلك بالطبع في هرجلة أخلاقية. إذَنْ ماذا يمكن أن يكون المبدأ؟

لا جدوى من الإجابة على طريقة أرسطو بالقول أن ما علينا أن نفعله هو أن نجد الدنيء السعيد، وأن مكان وجوده يعتمد على الظروف الخاصة بكل شخص وكل حالة. دون شك كل هذا حقيقي تمامًا لكنه ليس مفيدًا. إنه يوضح المشكلة فقط دون القيام بأي شيء نحو حلها. عندما نقول إننا يجب أن نجد الدنيء فهذا يعني فقط أننا نقول إنه يتوجب علينا أن نجد النقطة الصحيحة بين الطرفين. هذا ما نعرفه فعلًا، ويبقى السؤال: كيف يمكن أن نجده دون إجابة. عندما قلنا إن الأخلاق تتضمن نوعًا ما من التوافق بين الإيثار وحب الذات فقد قلنا في واقع الأمر أنها وسط بين الطرفين. التوافق والوسطية في هذا السياق هما ببساطة كلمتان تعبران عن نفس المعنى.

أما فيما يتعلق بالعبارة التي مفادها أن التوافق الصحيح سيختلف لاختلاف الناس والظروف، فهذا حقيقي أيضًا لكنه لا يفي بالغرض المطلوب. لقد فهمنا طوال الوقت أن قانون الأخلاق سيكون قانونًا عامًّا له نتائج مختلفة بناء على تطبيقه على حالات مختلفة، تمامًا مثل قانون الجاذبية الذي يؤدي إلى مدارات على شكل القطع المكافئ في بعض الحالات، وفي حالات أخرى مدارات إهليلجية. لم نقر بهذا فقط لكننا أصرينا عليه لأن الفشل في فهمه يفسح المجال للنسبية الأخلاقية. لذلك فإن مجرد حقيقة النقطة التي ستعبر عن الوسطية سوف تعتمد على الأشخاص والظروف، فهي قطعًا سوف تتجنب ضرورة اكتشاف المبدأ الخاص بهذا الأمر. في الحقيقة هذا وحده هو ما يجعل المبدأ العام أمرًا ضروريًّا، مثلما هو الحال مع الأنواع المختلفة للحركات المدارية للأجرام السماوية المختلفة، الذي يجعل من الضروري أن نبحث عن قانون شامل يفسر حركة كل هذه الأجرام. لنفترض أننا في المجال الأخلاقي نعرف كافة الظروف الخاصة بحالة معينة وشخص معين، سنظل في حاجة إلى مبدأ كي نقرر ما هي الطريقة المناسبة في هذه الحالة وبالنسبة لهذا الشخص. إن حقيقة أننا نعتقد أنه سيكمن في مواضع مختلفة بحسب اختلاف الحالات تتضمن في حد ذاتها وجود مبدأ ما، لأنه إن لم يكن هناك أي مبدأ فإن القرار سيكون تعسفيًّا، ولن يوجد ما يمنعنا من أن نقرر

بشكل تعسفي أن الوسط لا بد وأن يكون في نفس الموضع في كل الحالات. من المحتمل أن هذا هو ما سيقرره الناس إن كان ممكنًا، لأنه سيكون بسيطًا وملائمًا جدًّا. ما يجعل هذا مستحيلًا هو بالتحديد وجود مبدأ يجب على كل القرارات الخاصة أن تعمل بموجبه. لقد قمنا باكتشاف ثلاثة معايير واضحة للقيمة الأخلاقية، وهي إنتاج السعادة والإيثار والعدل. الآن أقترح أن المبدأ الذي نبحث عنه هو لا شيء سوى مبدأ المعيار الثالث في هذه المعايير، وأعني: العدل. لقد قمنا بتعريف العدل بصورة مؤقتة على أنه التوزيع المنصف للإشباعات. إنه تعريف غامض. لكن حتى إن تركنا التعريف كما هو، يمكننا أن نفهم أن الفكرة مناسبة هنا، وأنها تحتوي في جوهرها على حل للصعوبة التي تواجهنا. إن أساس الحل هو الآتي: لنفترض أننا في حالة معينة ونحتاج أن نعرف أين يمكننا أن نقف بين طرفي: الإيثار وحب الذات. لنفترض أننا يجب أن نفصل في الأمر بين الاهتمام بمصالحنا الخاصة، والعناية بمصالح شخص آخر تتناقض مع مصالحنا. في مثل هذه الظروف السؤال الذي يطرح نفسه أمامنا هو: ما الفعل الذي سيؤدي إلى توزيع منصف للإشباعات بين المتاحة. باختصار واجبي هو أن أكون عادلًا معك بينما يكون لديَّ الحق أن أكون عادلًا مع نفسي. إن عدم الأنانية التي تأمر بها الأخلاق هي عدم الأنانية في معاملة الآخرين مع الوضع في الاعتبار أن أعاملهم كما أعامل نفسي. إن الأنانية التي تحرمها الأخلاق هي معاملتي لنفسي كحالة خاصة، كشخص مميز، وتتمثل في نيل إشباعات أكثر من نصيبي الصحيح، وإعطاء الآخرين قدرًا أقل من الإشباعات، والقيام بعمل استثناءات لمصلحتي الذاتية.

بالطبع نستخدم في كل ما سبق مصطلحات من قبيل: «عادل- منصف- نصيب صحيح» لا نعرف منها المعنى الصحيح حتى الآن. أعطي لنفسي نصيبي الصحيح ولا أكثر من ذلك. نعم، ولكن ما هو نصيبي الصحيح؟ إذا لم أعرف ذلك فليس هناك حل للمشكلة. هذا معناه ببساطة أننا ما زلنا نتعامل مع فكرة العدل التي ليس لها تعريف، أو على الأقل الفكرة التي تم تعريفها بأكثر الطرق غموضًا. لكنني لا أستطيع حل كل أطراف المشكلة في الحال. امنحوني وقتًا. سوف أتناول كل ذلك في حينه. لكن قبل هذا أريد أن أطرح نقطة أخرى. بالنسبة لوقتنا الحالي سأستمر في التعامل مع فكرة العدل التي لا تزال غامضة.

سأحاول أن أساند الحل المقترح لمشكلتنا بطرحي هذا السؤال: بأي مبدأ إن لم يكن العدل يمكن حسم سؤال الوسط الصحيح بين الإيثار وحب الذات؟ لو كان القارئ لسبب ما يميل إلى رفض مبدأ العدل كمعيار يجب استخدامه هنا، فما هو المبدأ الآخر الذي يمكن أن يقترحه؟ لا بد من وجود مبدأ ما، وإلا سوف تعوم سفينة الأخلاق مع التيار دون مرسى في البحر الواسع الذي يكمن بين النقاط البعيدة جدًّا للإيثار وحب الذات المتطرفين.

لذلك فالسؤال هام جدًّا. لا يمكن تركه دون الفصل فيه. ليس من المباح للمعترض أن يرفض اقتراح العدل ولا يضع شيئًا مكانه. يجب أن يكون النقد بناءً كي تكون له قيمة.

هل من الممكن أن يكون المبدأ المطلوب هو مبدأ إنتاج السعادة؟ هل يستطيع المرء أن يجادل قائلًا إن الشخص عندما يقرِّر إلى أي مدى عليه أن يعتني بمصالحه وإلى أي مدى أن يرضخ لمصالح جاره المضادة، فعليه أن يفصل في أمر هذا السؤال بالسؤال عن تقسيم الإشباعات بينه وبين جاره الذي يمكن أن يؤدي إلى أكبر قدر من السعادة؟ قد يشير ذلك إما إلى قدر السعادة الخاص به وبجاره، أو قدر السعادة البشرية. بالنسبة لأهدافنا العاجلة لا يهم أيهما المقصود. لكن من المحتمل أن يكون المعيار النهائي هو سعادة البشرية. هذا اقتراح طبيعي جدًّا. يبدو أنه مناسب جدًّا لمبادئ النفعية العامة أو أي فلسفة سعادة أخرى. إنه يمثل دون شك إجابة على سؤالنا يمكن للكثيرين أن يتبنوها. سيحاولون تبرير مبدأ السعادة بالتعامل معه على أنه وسيلة للارتقاء بسعادة البشرية بوجه عام. تأكيدًا على آرائهم سوف يُوضِّحون الحقائق التي لا ريب فيها، ومفادها أن فشل الوصول إلى العدل بين البشرية يؤدي بوجه عام إلى زيادة التعاسة، بينما ترسيخ العدل يؤدي إلى زيادة السعادة. لذلك هذا الرأي معقول جدًّا، لكنه لن ينجح.

دون إنكار أي من تلك الحقائق التي توصلنا إليها يجب أن يكون واضحًا من الاعتبارات التي وردت سابقًا في هذا الفصل أن هذا لا يمكن أن يكون هو التحليل النهائي للموضوع، ولا التأييد النهائي للعدل. إنه يتناقض مع البرهان الذي عرضناه بالفعل، الخاص بالرأي القائل إن مفهوم العدل مستقل عن مفهوم إنتاج السعادة ولا يمكن اختزاله فيه. بلا شك في حالات كثيرة، ربما في الغالبية العظمى من الحالات، فإن العدالة تزيد من قدر السعادة الإنسانية. لكن كما أوضحنا من قبل هناك حالات ممكنة لن يكون هذا حقيقيًّا فيها، ومع ذلك علينا أن نعطي العدالة قيمة، ونعتقد أنها جيدة أخلاقيًّا. لذلك إن كان لدينا عشر وحدات للسعادة يمكن توزيعها على عشرة أشخاص، ومن المفترض أن جميعهم مستحقون لها بدرجة متساوية، علينا أن نفكر أنه من الأفضل توزيعها بالعدل بدلًا من أن تتركز جميعها على واحد من العشرة أشخاص. لذلك فالعدل أو الإنصاف في اعتقادنا أمر صالح أخلاقيًّا، حتى عندما لا يزيد من مجموع السعادة الإنسانية بأي طريقة. ينتج عن ذلك أن اعتقادنا بأنه صالح لا يمكن أن يكون سببه أنه يزيد من مجموع السعادة في العالم. العدل أمر جيد تمامًا، بغض النظر عن هدفه الذي هو دون شك زيادة السعادة. إنه قيمة مستقلة.

لذلك فإن إنتاج السعادة ليس هو المبدأ الذي عن طريقه يمكن تحديد الوسط السليم بين حب الذات والإيثار. من الضروري أن نجد مبدأً ما، وأقترح

أن يكون العدل. إني في حيرة كي أعرف ما هو الاقتراح الآخر الذي يمكن العمل به.

سوف نلاحظ أن نتيجة بحثنا هو أن نُعرِّف الإيثار من ناحية علاقته بالعدل. إني أعني بالإيثار هنا الدرجة السليمة أو الأخلاقية منه. سوف أستخدم المصطلح بهذا المعنى مستقبلًا. عندما أرغب في الإشارة إلى أقصى درجة والتي يمكن التعبير عنها بين قطبي الإيثار والأنانية المتطرفين سوف أطلق عليها: الإيثار المطلق. يتضمن الإيثار أن أكون منصفًا وعادلًا مع نفسي وكل رفاقي من البشر. بهذه الطريقة، وكما تنبأنا في بداية هذا الفصل، فإن مفهوم عدم الأنانية يمكن اختزاله في مفهوم العدل. كما يبدو الآن فإن الإيثار هو فقط حالة خاصة من العدل. بوجه عام العدل معناه توزيع الإشباعات بين كل الناس توزيعًا عادلًا منصفًا. ما زلنا ملتزمين هنا بتعريفنا الغامض المؤقت. أما الإيثار فيعني التوزيع العادل والمنصف للإشباعات بيني وبين الآخرين. أكون عادلًا عندما أقسِّم الإشباعات بين الآخرين بطريقة عادلة، وأكون إيثاريًّا عندما أكون واحدًا من الأشخاص الذين قمت بتقسيم الإشباعات بينهم. الإيثار يعني أن أنفذ العدالة في قضية أكون فيها القاضي وأيضًا أحد الأطراف، فالعدل بمثابة جنس، والإيثار بمثابة عنصر منه، ولهذا فإن فكرة العدل أكثر أهمية من الإيثار.

لقد قمنا بتعريف الإيثار فيما يختص بعلاقته بالعدل، لكننا لم نُعرِّف العدل بطريقة مُرضية حتى الآن. يبدو أن هذه ستكون مهمتنا القادمة. لقد فهمنا أنه معادل لتوزيع الإشباعات بشكل عادل ومنصف. لكن ما معنى عادل؟ وما معنى منصف؟ إنهما مترادفان. من ثم فعندما نستخدمهما بالطريقة التي فعلناها سابقًا فلا نعطي بذلك أي تحليل لفكرة العدل.

الآن يجب أن أقول إن فكرة العدل في جوهرها بسيطة جدًّا وسهلة التعريف. من الحقيقي أن هناك مشاكل مختلفة وصعبة جدًّا مرتبطة بها، لكني أعتقد أن التحليل الدقيق لهذه المشاكل سيوضِّح أنها في الواقع عملية في طبيعتها بمعنى أنها لا تختص بطبيعة مفهوم العدل، لكنها تختص بمشكلة تطبيقه على تعقيدات الحياة الفعلية. كثير من المشاكل السياسية -وربما معظمها- من هذا النوع. إن ما يُقسِّم الأحزاب السياسية ليس عددًا من مفاهيم العدل المختلفة، لكنه عدد من الآراء المختلفة التي تخص ما يطابق فكرة العدل من الناحية العملية. لذلك سوف يجادل الاشتراكي قائلًا إن التوزيع الحالي للثروة غير عادل، ويجادل صاحب النزعة قائلًا أمرًا من الاثنين: إما أن هذا التوزيع عادل أو حتى إنه أقل ظلمًا مما يظن الاشتراكي وأكثر عدلًا من نوع التوزيع الذي يريده الاشتراكي. كلاهما يقولان إنهما يسيران تحت نفس راية العدل. بالطبع كلاهما غير صادق من الناحية العملية. إن النظريات التي تخص كل منهما تسيطر عليها مصالحهما إلى حد ما. لكن علينا أن نحسم

الأمر، ونفترض أن كليهما صادق من الناحية العقلية، وأنهما لا يضعان في اعتبارهما سوى الحقيقة. إن كان الأمر كذلك بدرجة أو بأخرى، فليس من الواضح على الإطلاق أن مفاهيم العدل المختلفة متضمنة في آرائهما السياسية المتعارضة. ما هو أكثر احتمالًا هو أن هذا التداخل الشديد بين الحقائق الذي يجب على السياسي أن يتعامل معه يجعل من الصعب جدًّا معرفة المعايير والأنظمة التي سوف تنجح من الناحية العملية، وأن الاختلافات في الرأي السياسي هي في الحقيقة اختلافات في الرأي بخصوص هذا السؤال. بالطبع لا يهمنا أمر هذه المشاكل المتعلقة بالتطبيق العملي، فهي لا تندرج تحت مجال الفيلسوف، لكنها تخص رجل الدولة.

إذن العدل فكرة بسيطة ويمكن أن نعرفه على أنه الاعتراف بالمساواة الحقيقية لكل الأشخاص كأشخاص. أنا أقصد بالطبع اعترافًا بصورة عملية، وليس مجرد اعتراف نظري. هناك طريقة أخرى للتعبير عن نفس الفكرة، وهي أن نقول إنه اعتراف بحقيقة أن الأنا هي الأنا، بمعنى أن كل أنا هي حقًّا مساوية لكل أنا أخرى.

في الواقع الناس بالطبع غير متساويين في كافة المناحي؛ في القدرة، في الصلاح، في مدى احتياجاتهم وسمتها وطبيعة الظروف المحيطة بهم. لكن كل هذه الاختلافات عرضية؛ بمعنى أنها لا تنشأ عن ضروريات الأشخاص كأشخاص، ولكن من حقيقة أن كل إنسان هو هذا أو ذلك النوع من الأشخاص. فشخص ما جوعان، وآخر شبعان: هذا اختلاف في الاحتياجات. شخص ما صالح، وآخر شرير: اختلاف في المزايا أو الاستحقاقات، شخص ما غبي وآخر ماهر: اختلاف في القدرات، شخص ما محظوظ وآخر سيئ الحظ: اختلاف في الظروف المحيطة. لكن كل هذه الاختلافات عرضية؛ لأن ولا واحد منها يشكل أساس الشخصية. ليس من المشترط كي تكون إنسانًا أن تجوع أو أن تشبع، والأمر كذلك مع بقية الاختلافات الأخرى. ولا واحد منها ضروري كي تكون إنسانًا. ولا واحد منها جوهري في الشخصية.

الآن لا ينكر العدل أحد هذه الاختلافات العرضية بين الأشخاص، ولا ينكر أنه يجب معاملة الأشخاص بطريقة مختلفة على أساس اختلافاتهم العرضية. على سبيل المثال: لا ينكر العدل أن الجوعان قد يحصل حقًّا على ما هو أكثر من الشبعان، وأن الصالح قد يستحق أكثر مما يستحقه الشرير. يمكن أن يقر العدل تمامًا بأن كلًّا من الاحتياجات والاستحقاقات يجب وضعها في الاعتبار عند توزيع الإشباعات. مع ذلك ما ينكره العدل هو وجود أي اختلاف في المعاملة بين مختلف الأشخاص باستثناء أن تكون على أساس الاختلافات العارضة في الظروف والشخصية أو أي شيء آخر. إنه ينكر وجود أي معاملة مختلفة لأشخاص مختلفين ببساطة كأشخاص. يقول العدل إن كل الناس متساوون حقًّا.

قد يُقال إن هذا بديهي، ولذلك ليس هناك حاجة لذكره، فليست هناك اختلافات بين الناس سوى العرضية. طبقًا للتقرير الذي أوردناه فإن كل الاختلافات بين الناس مجرد اختلافات عرضية وليست هناك اختلافات حقيقية على الإطلاق. ستكون هذه طريقة جيدة حقًّا للتعبير عن مبدأ العدالة. يذكر المبدأ أن ما من اختلافات حقيقية بين الناس، وهذا في الحقيقة يماثل القول إن كل الناس متساوون حقًّا؛ لأن هذا ينجم عن مجرد تعريف حقيقي لكلمة، لذا فهو رأي تحليلي لا هدف منه، ودون محتوى. لا يمكن لأحد أن ينكره، لذلك ما من هدف لتأكيده. مع ذلك ينكره الناس في أفعالهم، إن لم يكن على المستوى النظري والعقلي. من الناحية العملية فإن إنكاره هو أساس كل الظلم. نستطيع أن نفهم هذا جيدًا، وفي الوقت ذاته نفهم هدف المبدأ لو أننا قمنا بفحص ذلك النوع الخاص من العدل الذي أسميناه: الإيثار. لنفترض أن لدينا سؤالًا عن كيفية تقسيم إشباعات معينة بيني وبين جاري. لنفترض أنني بمفردي لديّ القدرة على أن أحسم هذه المسألة. أستطيع أن أحصل عليها كلها أو أن أعطيها كلها، أو أقسِّمها كما أشاء. هذا هو الوضع الذي يكشف ما إن كان الشخص أنانيًّا أم لا، عادلًا أم لا. الآن لا يفرض العدل أن أقوم بقسمة متساوية. لو كانت كل احتياجاتنا الخاصة واستحقاقاتنا وظروفنا المناسبة الأخرى متطابقة، حينئذ ستكون القسمة العادلة هي المتساوية. لكن إن كانت احتياجاتي أو استحقاقاتي أكبر من التي لجاري، قد أتصرف بعدل وإيثار تمامًا إن أعطيت لنفسي أكثر مما أعطيه له. لا ينشأ الظلم والأنانية إلا عندما أعطي لنفسي مقدارًا أكبر ليس على أساس إحدى الاختلافات العرضية، ولكن لأنني أعطي لشخصيتي قيمة أعلى من تلك التي أعطيها لجاري بشكل جوهري. سأكون غير عادل وأنانيًّا إن أعطيت لنفسي أكثر دون أسس سليمة مثل الاستحقاقات والاحتياجات، بل لأنني ببساطة هو أنا. حينئذ أنسى أو أنكر أن جاري لديه كينونة وأنه يستحق الكثير مثلي. إن أصل كل الأنانية، وفي الحقيقة أصل كل شر، يكمن في الأساس في حقيقة أن كل إنسان يميل إلى تفضيله لنفسه ببساطة لأنه هو ذاته، بغض النظر عن مسألة الاحتياجات أو الاستحقاقات أو أي ظروف آخرى. هذا هو إنكار العدل. يعني العدل ببساطة المبدأ القائل إن كل الناس يستحقون نفس المعاملة. كل الناس لهم قيمة متساوية ويستحقون معاملة متشابهة بغض النظر عن الاحتياجات الخاصة والاستحقاقات والظروف.

يتجسد هذا المبدأ في القول المأثورة القائل إن كل الناس متساوون أمام القانون. لا يعد هذا إنكارًا للاختلافات والتباينات السائدة بين الناس، ولا لحقيقة أن القانون يُقسِّم الأشياء بين الناس بدرجة متساوية، فهو يضع في اعتباره الاختلافات الجوهرية، ويؤسس عليها أحكامه المختلفة في المعاملة، لكنه يصر على أنه بغض النظر عن هذه الاختلافات العرضية من تبرير لأي

اختلافات في المعاملة. يصر أيضًا على أن أحدًا لا يستطيع أن يطالب بامتياز أو أن يزعم أنه يستحق اعتبارًا أكبر من الآخرين، بغض النظر عن بعض الأفضليات الخاصة في استحقاقاته وقدراته أو ظروفه. إن مساواة الناس جميعًا أمام القوانين هي التعبير الشرعي للمبدأ الفلسفي الخاص بالمساواة الحقيقية بين كل البشر كبشر. كطريقة أخرى للتعبير عن الفكرة يمكننا أن نقول إن العدل هو عدم المحاباة، وقد يكون من المفيد أحيانًا أن نشير إلى هذه الطريقة في علاقتها بهذا المفهوم.

بناء على ذلك يمكننا الآن أن نشكِّل قانون الأخلاق العام. لقد بدأنا بتوضيح أنه يجب أن يُجسِّد المفاهيم الثلاثة؛ ألا وهي: إنتاج السعادة -الإيثار- العدل، لكننا قد اختزلنا الإيثار في العدل، كي نتركه دون تعريف. إن القانون الأخلاقي هو: اعمل دائمًا على زيادة السعادة الإنسانية كثيرًا كلما أمكن، وفي نفس الوقت تصرف بناءً على المبدأ القائل إن كل الناس بما فيهم أنت ذوو قيمة متساوية حقًّا. إن عبارة «بما فيهم أنت» هي زائدة حقًّا، لكننا أدمجناها كي نؤكد أن العدل يشمل الإيثار.

***

-8-

بعض النتائج

لقد أوضحت في الفصل الأخير أننا يمكننا أن نختزل مبدأ الإيثار في مبدأ العدل بالتحليل. نتيجة لذلك فقد تم تعريف القانون الأخلاقي باعتباره مفهوم إنتاج السعادة، واختفى مفهوم الإيثار تمامًا من العبارة الأخيرة. من المستحسن الآن أن نعكس هذه العملية ونذكر القانون في علاقته بمفهوم الإيثار، ونترك مفهوم العدل. من الناحية النظرية والمنطقية فإن مفهوم العدل أكثر جوهرية من الإيثار، وحتى الآن نحن مهتمون بالتحليل المنطقي. لكن من الناحية العملية والنفسية فإن مفهوم الإيثار أكثر أهمية من مفهوم العدل، ومن المهم جدًّا لعملية تطوير الآراء التي أسعى إليها أن يكون هذا واضحًا. من المهم أن نستطيع التعبير عن القانون باعتباره مفهوم الإيثار لأنه يمكن التعرف على الأخلاق عمومًا عن طريق سمة الإيثار بدرجة أكبر من سمة العدل. تتأسس كل قوانين الأخلاق العظيمة على مفهوم الإيثار كجوهر للأخلاق. «افعل بالآخرين ما تحب أن يفعلوه بك». يُعتقد بوجه عام أن هذه العبارة تُعبِّر عن مضمون الأخلاق المسيحية. إن المضمون الذي تركز عليه هو ببساطة مضمون عدم الأنانية والاهتمام بسعادة الآخرين. من المهم الآن بالتأكيد أن نفهم أن تحليل الأخلاق الذي أوردناه في الفصل الأخير لا يتعارض حقًّا مع التقرير المفهوم ضمنًا من خلال الأنظمة الأخلاقية والدينية العظيمة في العالم؛ لأننا لا نخترع أخلاقًا جديدة، لكننا نحاول بطريقة فلسفية أن نفسر هذه الأخلاق القديمة قدم العالم. قد يبدو ظاهريًّا أن هناك تناقضًا بين الأخلاق التي يُعلِّمها الحكماء في كل العصور، وبين الأخلاق التي قمنا بتفسيرها في الفصل الأخير؛ لأنها قامت بالتأكيد على الإيثار، بينما نحن جعلنا من العدل أهم شيء، وتعاملنا مع مفهوم الإيثار على أنه مجرد حالة من حالا العدل، ولذلك يعتبر أساسيًّا وضروريًّا بدرجة أقل من العدل.

مع ذلك إن فحصنا الأمر بطريقة سليمة، سوف نفهم أنه ليس هناك تناقض حقيقي؛ لأن الظلم من الناحية العملية دائمًا ما يكون نتيجة للدوافع الأنانية. إن مفهومي العدل والإيثار يمكن تبادلهما من الناحية العملية على الرغم من علاقتهما المنطقية الخاصة بالنوع والجنس.

أبسط طريقة يمكن أن نوضح بها ذلك هي أن نتناول الحالة الآتية: لنفترض أني مضطر أن أحكم بين شخصين أ - ب. عليَّ أن أقسِّم إشباعات معينة بينهما لنفترض أني أفعل هذا بطريقة غير عادلة بأن أعطي أ أكثر من نصيبه وأعطي ب أقل. ما دام أنه لا يسأل أحد عن نواياي ودوافعي لفعل هذا فقد يبدو أننا لدينا هنا حالة من الظلم لكنها تخلو من الأنانية. سوف يبدو

حسب الظاهر أن أ، ب يحصلان على الإشباعات المتاحة، وأنني لا أحصل على شيء. لكن لنفترض أنني سُئِلت: لماذا فضَّلت أ؟ لنفترض أن هذه الحالة لم تكن مجرد خطأ من جانبي، ولنفترض أني كنت أعلم ماذا أفعل بالتحديد. حينئذ سنجد أن تفضيلي كان بسبب دافع أناني. ربما قد قبلت رشوة أو إذا لم يُقترح شيء سخيف فقد يكون الحال أن أ كان ابني أو صديقي أو ابن صديقي، أو ربما السبب أن أ كان رجلا إنجليزيًّا مثلي، بينما ب كان أجنبيًّا. لا بد وأنني كان لديَّ سبب كي يحصل أ على نصيب أكبر من ب. ما كان يجب أن أفعله وقتئذ هو التغاضي عن رغباتي الشخصية الأنانية. لقد حددت حكمي بناء على اعتبارات خاصة بقناعتي. لقد كنت أنانيًّا. كنت مهتمًّا في الوقت الذي كان من المفترض فيه أن أكون غير مهتم. عندما نتخلى عن وجهة النظر العملية والنفسية في هذه الحالة فقط، من الممكن أن نجد حالات من الظلم لا تخص الأنانية. عمليًّا لا يمكن وجود مثل هذه الحالات لأن الإنسان لا بد وأن لديه دافعًا أنانيًّا يجعله غير عادل. أن تكون أنانيًّا فهذا يعني دائمًا أن تكون غير عادل، وذلك في الحالات المادية، لذا ليس هناك فارق عندما نقول إن جوهر القانون الأخلاقي هو تحريم الظلم، وبين القول إن جوهره يكمن في تحريم الأنانية. ليس هناك فارق أيضًا بين القول إنه يؤمن بالعدل أو الإيثار. إن أسلوبي التعبير السابقين يمكن تبادلهما من الناحية العملية. طبقًا لهذا لا يوجد أي تناقض بين تحليلنا للأخلاق غير المادي الذي يؤكد على العدل والتقارير والديانات والقوانين الأخلاقية العملية التي تؤكد على الإيثار.

إذَنْ لماذا هذا الاختلاف في التأكيد؟ الإجابة واضحة. الهدف من الفلسفة بحكم العادة هو التحليل المنطقي، لذلك فهي تؤكد على المفهوم الذي تكون له الأولوية، ويكون أكثر أهمية من الناحية المنطقية. أما هدف الديانات والقوانين الأخلاقية فهو عملي، ولذلك فهي تؤكد على المفهوم الذي يكون أكثر أهمية بالنسبة للأهداف العملية، لأن 99% من الصراعات الأخلاقية تتعلق في المقام الأول بالتناقض بين اهتمامات الإنسان الخاصة به واهتمامات جاره. في حالات قليلة نسبيًّا يُطلب من الناس أن يكونوا قضاة بين أشخاص آخرين. لكن في الحقيقة ليس هذا هو الاعتبار الحاسم. لا يمكن بالطبع أن ننكر أن لدينا حالات كثيرة يُطلب فيها من الناس أن يكونوا قضاة. يجب على الوالدين أن يحكموا بين أطفالهم دون تحيز، وعلى أصحاب العمل أن يحكموا بين موظفيهم بنفس الطريقة. لا يمكن للقانون الأخلاقي العملي أن يترك هذه الحالات دون قواعد. لذلك فإن الاعتبار الحاسم حقًّا ليس ما اقترحناه لتونا، مع أنه بلا شك مهم، لكن هو الآتي: من الناحية العملية على الإنسان أن يقاوم نفسه دائمًا وكذلك محاولاتها الدائمة للاستحواذ على نصيب من الإشباعات أكبر من نصيبها الصحيح. هذا أمر حقيقي في كل حالات الصراع الأخلاقي، وحتى في تلك الحالات التي يُطلب من الإنسان فيها أن يقوم بدور

القاضي المنصف؛ لأن في هذا النوع الأخير من الحالات لو تم إغراء الشخص بالابتعاد عن عدم المحاباة فلا بد أن مصلحة أنانية خاصة به هي التي تحاول الدخول قسرًا في المشهد. من ثم بالنسبة لعالِم الأخلاق العملي ما من هدف للتمييز بين الحالات التي تستلزم مفهوم الإيثار والحالات التي تستلزم مفهوم العدل، ولأن الصراع الأخلاقي داخل الإنسان هو صراعه مع جشعه في كل الحالات على وجه السواء، فهذا هو ما يؤكد عليه عالِم الأخلاق العملي. تصبح معركتك ضد أنانيتك شعاره، ومفهوم الإيثار فكرة الأخلاق الرئيسة بالنسبة له.

عندما يكون الإنسان ظالمًا فإن الأساس النفسي للشر يكمن دائمًا في حبه لذاته. عندما يستأصل ذلك سيختفي ظلمه. إن كان الإنسان غير أناني دون تصنع، لا يمكن أن يكون ظالمًا. لذلك فإن علماء الأخلاق العمليين والمعلمين الأتقياء يشيرون إلى المكان الصحيح عندما يحكمون على الأنانية بأنها الشر الأساسي، ويثنون على التضحية بالنفس كأسمى فضيلة. تبدو فكرة العدل بالنسبة لنا مفهومًا عقليًّا باردًا وشاحبًا، لكن صراع الإنسان مع حبه للذات يتأجج بحرارة المعركة، وينشأ عن هذا الصراع وجوده الأخلاقي الثابت. إن هذا لحم ودم وليس شيئًا مجردًا. إنه يلمس المركز الحيوي للحياة الإنسانية. إنه الأمر الذي يتحدث عنه عالِم الأخلاق الذي يريد أن يستحث الناس بطريقة عملية، ولا يريد فقط أن يُقنع عقولهم كما يفعل الفيلسوف. لكن الفيلسوف وعالِم الأخلاق لا يقولا أشياءً مختلفة عندما يجعلا من العدل والإيثار أهم شيء بالنسبة لهما. إنهما يقولان الشيء ذاته، ويتحدثان عن نفس القانون الأخلاقي. إنهما يتحدثان بلغة مختلفة فقط، وليس هناك أي تناقض.

علاوة على ذلك من المرغوب فيه تمامًا الآن بعد أن سلَّمنا تسليمًا صحيحًا بحقيقة أن العدل من الناحية النظرية هي الفكرة السابقة منطقيًّا أن نفكر في المستقبل عبر مصطلحات أكثر مادية وعملية. في الفصول التالية سوف أبتعد بدرجة كبيرة عن تجريدات التحليل المنطقي. سوف ألتفت إلى رأي الأخلاق المادي والعملي بدرجة أكبر. سوف أنظر إليه على أنه مفهوم الإيثار بشكل أساسي. من أجل كل الأهداف العملية سأقول أن أسمى قانون أخلاقي هو: «لا تكن أنانيًّا». عندما أفحص السؤال المتعلق بشمولية الأخلاق، وأتساءل: هل من الممكن أن نجد في الحضارات البعيدة والأدنى من حضارتنا أي آثار للتسليم بنفس الأخلاق التي نعترف بها؟ لم أبحث عن اعتراف بفكرة العدل المجردة، لكنني سوف أبحث عن فكرة عدم الأنانية المادية. سوف أعتبر مفهوم الإيثار -لا العدل- هو الهدف الأساسي للأخلاق والإنسان الأخلاقي. مهما كان تحليل الأخلاق المجرد، فإن مغزاه العملي يكمن في الاهتمام بسعادة الآخرين في محاولة لزيادة السعادة بأقصى حد ممكن. باختصار، هناك التزام أخلاقي واحد وهو: عدم الأنانية.

بعد أن قمنا بتشكيل قانون الأخلاق العام فالخطوة التالية من الطبيعي أن تكون توضيح أن كل الالتزامات والمبادئ الأخلاقية الخاصة يمكن استنتاجها منه تمامًا مثل استنتاج حركات الكواكب والنجوم من قانون الجاذبية. على أي حال من الواضح تقريبًا أن هذا هو الحال، بشرط أن نلتمس العذر لاختلافات الموضوع. بالطبع لا نتوقع من الأخلاق دقة الاستنتاج الموجودة في علم الفلك، فهو استنتاج حسابي محكم ومضبوط، ولكن من الواضح أن بالإمكان استنتاج الالتزامات. إن السرقة والقتل والنهب والكذب لا تهدف إلى الإيثار بشكل واضح، وتعمل جميعًا على تقليل السعادة الإنسانية. أما الأمانة وطهارة الذمة والكياسة والعطف والصدق وبقية الفضائل المتعارف عليها بوجه عام تعمل جميعًا لأجل الإيثار بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وتميل إلى زيادة السعادة الإنسانية. سيكون الإسهاب في مثل هذه الموضوعات أمرًا شاقًّا، وبناء عليه سوف أتحول بانتباهي إلى موضع آخر.

لقد أوضحت في فصل سابق أن كثيرًا من الأوامر والمحظورات التي اعتبرتها التقاليد متعلقة بالأخلاق ليست لها أي علاقة بالأخلاق حقًّا. إن قواعد السلوك التي تنبع في الأساس من كل أنواع الاعتبارات غير الملائمة للأخلاق قد امتزجت في الوعي العام دون تمييز وغير تصنع مع المتطلبات الأخلاقية. كانت بعض هذه الاعتبارات منطقية ومعقولة مثل التي كانت تخص الصحة، والبعض الآخر قامت على تحيزات غير منطقية وخرافات وأفكار زائفة. مرة أخرى أقول: إن اعتبارات أخرى تأسست على مجرد النفور الذي ينشأ عن أسباب فسيولوجية لا علاقة لها بالأخلاق؛ لأنه هناك دائمًا اتجاه للخلط بين أي نفور قوي والاستنكار الأخلاقي. يميل الناس في الحال إلى تسمية ما يكرهونه بـ«غير الأخلاقي» أو «شرير» أو «سيئ» دون أي تمييز للأسس التي يقوم عليها نفورهم. في الحقيقة هناك أسس متنوعة يقال بناء عليها إن شيئًا أو فعلًا ما غير مقبول. قد يكون الأمر كذلك بالنسبة للأسس المتعلقة بالصحة والأمور الصحية وأسس الذوق والجمال وأسس الاشمئزاز الجسدي المحض، مثل الغثيان، وأخيرًا الأسس الأخلاقية الأصيلة. إنه خطأ فادح نجمع كل أسس الاعتراض معًا دون تمييز تحت مسمى «الأسس الأخلاقية»، فذلك يؤدي مع مواقف أخرى إلى النسبية الأخلاقية؛ لأنه من المستحيل أن نرى بصورة واضحة أي تناسق وسط كل هذا الخلط الغريب من النفور الإنساني والخرافات والتحيزات والنفور الجسدي والغرائز. بناء عليه فقد رأينا أنه من الضروري أن نعزل مفهوم الأخلاق الخالص. لو كنا فعلنا هذا أولًا لكنا استطعنا بفهم أن نسأل: هل الأخلاق شاملة بأي معنى؟ لقد انشغلنا بهذا العزل للمفهوم الأخلاقي في الفصول القليلة الأخيرة. لقد أتممنا هذا العزل أخيرًا في الفصل الأخير. باختصار توصلنا إلى أن عدم الأنانية هي جوهر الأخلاق،

وأن الأنانية هي جوهر عدم الأخلاق. لهذا فإن أي اعتراض لأي شخص ضد أي فعل قائم على أساس غير الأنانية لا يعتبر اعتراضًا أخلاقيًّا.

إن إجراءاتنا مشابهة لتلك التي تبناها كانط في دائرة فن الذوق والجمال. سعى كانط إلى أن يفصل بين أشياء أخرى: هل هناك أي حجة للحكم المختص بالذوق والجمال تجعله شاملًا أو ملزمًا لكل الناس؟ لقد رأى حقًّا أن أول شيء يفعله هو أن يفصل العنصر الجمالي الأصيل عن العناصر الأخرى القابلة للخلط مع أي عمل فني معين. هذا هو المغزى من فصله بين الجمال والافتتان. قد يفتننا شيء ما بألوانه وملمسه الناعم المخملي أو رائحته الذكية أو حلاوة صوته. لكن الافتتان ليس هو الجمال. إنه يختلف من شخص لآخر وليس له الحق في الشمولية. لكن قد يكون للجمال هذا الحق. إذا كان للجمال هذا الحق فسيكون من الخطر أن نخلط بين الاثنين؛ لأن نسبية الافتتان سوف تُخفي، بل تطمس شمولية ما هو جميل تمامًا. لكن إن عزلنا الأخير أولًا سوف ندرك شموليته. لسنا في حاجة للسؤال عن صواب أو خطأ كانط في تحليله الجمالي. الغرض هو أن إجراءات كانط مطابقة لما نتبعه هنا في حالة الأخلاق. نحن نسعى هنا أيضًا إلى عزل قاعدة السلوك الأخلاقي عن قواعد السلوك الأخرى كي نتأكد من أن الثانية قد لا تحوز على نوع ما من الشمولية عندما تكون خالصة. ليس لديَّ أدنى شك أن هذه هي الإجراءات الصحيحة التي يجب أن نتبعها في حالة الأخلاق.

سوف أستهل الحديث هنا بتوضيح بعض النقاط التي سأطرحها إن طبَّقنا معيار الأخلاق الذي قمنا بطرحه بشكل مجرد في هذا الفصل والفصل السابق على مشكلة أخلاقية معينة. لهذا الغرض سوف أتناول مشكلة الجنس أو بالأحرى بعض المشاكل المتعلقة بهذا الموضوع الصعب. عندما نتذكر أن معايير الأخلاق وانعدام الأخلاق هي عدم الأنانية والأنانية سينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يكون أي شيء خاطئًا أخلاقيًّا إذا لم يتسبب، أو حتى مال لذلك، في إحداث ضرر لإنسان بالتسبب في التعاسة أو في نقص في السعادة. إن الأفعال التي تتسبب في ذلك غالبًا ما تكون غير مقبولة، لكنها ليست غير مقبولة من الناحية الأخلاقية. قد تخالف تمامًا قواعد السلوك المعقولة التي لا يمكن أن نعتبرها قواعد أخلاقية. إذا وضعنا هذا في الاعتبار، فلنتساءل: هل تعتبر ممارسة الجنس دون زواج غير أخلاقية؟ إن الرأي الذي اتخذه الجميع منذ خمسين عامًا مضت في الدول المسيحية كان يقضي بأن أي ممارسة جنسية من هذا النوع تعتبر عملًا غير أخلاقي تمامًا دون قيد أو شرط. هذا هو الرأي الذي تتبناه أعداد كبيرة من الناس حتى اليوم. لكن لا يمكن استنتاج مثل هذا الرأي عديم الأهلية من قانون الأخلاق العام. من الواضح أن الرأي الذي يجب علينا أن نتبناه هو الآتي: هناك نوع واحد فقط من الفعل الذي يعتبر في حد ذاته غير أخلاقي؛ ألا وهو الفعل الأناني. إن صفة الجنس والحيوانية

وما شابه ذلك ليست سمات لانعدام الأخلاق. إذا كانت الحيوانية سمة انعدام الأخلاق، سيكون تناول الطعام بالتالي غير أخلاقي. الأنانية هي الإشارة الوحيدة على ما هو غير أخلاقي. لذلك لا وجه للشبه بين أي مشكلة تخص العلاقات الجنسية ومشكلة تخص الأخلاق. إن ممارسة الجنس سواء داخل إطار الزواج أو خارجه ليست في حد ذاتها أخلاقية أو غير أخلاقية. لكن أي فعل جنسي يصبح غير أخلاقي إن كانت الظروف التي يحدث فيها تجعله أنانيًّا، بمعنى أنه يتسبب في ضرر غير مبرر أو تعاسة لأي إنسان. لذلك من الممكن أن تكون ممارسة الجنس غير أخلاقية حتى في الزواج في بعض الظروف. على سبيل المثال: إن تسببت في ضرر خطير لصحة أو سعادة الشريك. من ناحية أخرى سوف يكون أخلاقيًّا تمامًا أن تمارس الجنس دون زواج إذا لم يتسبب ذلك في أي تعاسة. إذا اختار رجل وامرأة أن ينغمسا في لذة الجنس، وإذا كانت الظروف مواتية لدرجة أنه لا يوجد أي احتمال في التسبب في أي أذى للآخر أو لأي طرف ثالث، فلا أعتقد حينها أنهما يستحقان أي إدانة.

ولكن شرط ألا تحدث أي تعاسة للآخرين هام جدًّا، ويقي المبدأ مما يمكن أن يبدو للوهلة الأولى بمثابة تبرير لإباحة كاملة. يجب أن تشترط الظروف في المثال السابق ألا يتسبب الرجل بفعلته هذه في أي تعاسة للمرأة، وألا تتسبب المرأة في أي تعاسة للرجل، وألا يتسبب فعلهما في تعاسة لأي طرف ثالث. لكن نادرًا ما تتسم الظروف بذلك. الآن سوف أستمر في توضيح بعض من العوامل التي تجعل المبدأ أقل دقة عن المفترض. في المقام الأول، كي يكون الأمر واضحًا تمامًا، الرجل الذي يغوي فتاة في ظرف من المحتمل أن يتسبب في تعاسة شديدة لها، يتصرف بأنانية جسيمة، ويجب إدانته بشدة، ولا يهم نوعية التعاسة التي يمكن أن تنتج عن ذلك. قد تكون تعاستها بسبب تحطم آمالها أو سمعتها أو ضيق أفق زملائها واضطهادهم الحقير لها. ما دام أن الرجل يتجاهل هذه الظروف ويخاطر بسعادة شريكته بأنانية كي يُشبع رغباته فإنه يرتكب جرمًا أخلاقيًّا، ولا يستطيع أن يُبرر فعلته بجداله أن الفتاة هي التي خاطرت بنفسها وهي تعلم جيدًا أن ذلك هو شأنها وأن الأمر حدث برغبتها. هذا هو العذر المعتاد لمن يغوي فتاة، والذي يدعي به أنه بريء من اللوم. الرجل الصالح غير الأناني حقًّا سوف يحمي سعادة الآخرين حتى من غبائهم أو ضعفهم بقدر استطاعته. يجب عليه ألَّا يستخدم هذا الغباء أو الضعف كي يستفيد من خسارتهم بأنانية. في مثل هذه الحالات لا يستطيع الرجل أن يجادل قائلًا إن التعاسة التي يتسبب فيها فعله لشريكته تعود حقًّا لتحيزات وخرافات المجتمع غير المنطقية، وأن الناس لو فكروا في هذه الأمور بتعقل لما تعقبوا الفتاة بمضايقاتهم، فتبدو نكبتها نتيجة خطئهم وليس خطأه الشخصي. لا نستطيع في المقام الأول أن نقر بأن آراء المجتمع في هذا الأمر هي مجرد تحيزات وخرافات. يمكن أن ندرك سريعًا أن هذه

الآراء تحوي قدرًا كبيرًا من الصواب. لكن ليس هذا هو مرادنا. لنفترض أننا نقر لصالح الجدال بأن المجتمع بأكمله غير منصف في هذا الأمر. ستظل التحيزات والخرافات في العالم حقائق يجب على الإنسان أن يضعها في اعتباره عند تقديره لنتائج أفعاله فيما يخص سعادة أو تعاسة الآخرين. الإنسان غير الأناني لن يُعرِّض الآخرين لمثل هذه الأشياء.

مثل هذه الاعتبارات واضحة حقًّا، لكن هناك عوامل أخرى لا وزن لها من المحتمل إغفالها، ولكن يجب أن نضعها في اعتبارنا. إنها أكثر خبرات البشرية شمولًا تلك التي تتناول الانغماس في إشباع الغريزة الجنسية دون أن تدرك اختلاطه بالعاطفة والعِشرة، أو تغلظ وتوحش المشاعر الإنسانية على وجه العموم. لذلك يصبح الجنس فاسدًا ورخيصًا. تختلف الأجناس بلا شك من وجهة النظر هذه، وبحكم العادة يستطيع الرجال أن ينغمسوا في الجنس المجرد من العاطفة دون إحداث ضرر يُذكر بتكوينهم العاطفي، بعكس النساء. القيام بذلك يضر بطبيعة النساء أكثر مما يفعل بطبيعة الرجال، ولكن هذا مجرد أمر يتعلق بدرجة الضرر. إن الرجال المعتادين على معاشرة النساء لمجرد الإشباع الحيواني، يتجاهلون مشاعرهم وسماتهم الإنسانية بوجه خاص. نتيجة لذلك يميلون إلى تجاهل سعادتهن، فهم يستخدمونهن كمجرد وسيلة للمتعة، ولا يبالون بحياتهن الروحية والأخلاقية والعقلية. هكذا يصبحون متوحشين وأنانيين في علاقاتهم بالنساء. من المؤكد أن هذه الغلاظة تمتد إلى علاقاتهم الإنسانية الأخرى. إن الأنانية الناتجة عن ذلك هي المركز الذي تشع منه موجات التعاسة بين الآخرين بوجه عام.

هكذا فإن أقدم الآراء وأكثرها محافظة على التقاليد التي تخص أخلاقيات الجنس يتضح في النهاية أنها قادرة على التبرير بقدر كبير. لا يمكن إدانة الإشباع الجنسي بهذه الصورة. قد تكون هناك أمثلة لرجال ونساء يعيشون معًا في سعادة، وينشئون أُسرًا دون زواج رسمي. إنها مجرد خرافة أن نعتقد أن ما يفعلونه هو بالضرورة أمرٌ غير أخلاقي، مع أنهم عرضة للإدانة لأنهم يبتلون أطفالهم باللا شرعية التي عادة ما تنشأ عن مثل هذه المواقف. يجب الحكم على كل حالة بشكل منفصل. قد لا يكون من الممكن أن نُميِّز حالتهم عن حالة الأشخاص المتزوجين بشكل رسمي. لا يمكن أن يتغير هذا الأمر لعدم وجود احتفال، ولا يمكن للمرء أن يعتقد أن الانغماس في الجنس بين شخصين ليست لديهما نية في تأسيس علاقة دائمة حتى ولو كانت لها سمة غير قانونية غير أخلاقي. قد يكون مصحوبًا بمشاعر رقيقة أصيلة وسعادة بريئة متبادلة، حتى لو كانت سريعة الزوال. قد تكون بالنسبة لهما تجربة عظيمة وليست دنيئة. مع ذلك يجب إدانة حياة زوجية بلا زواج ولا تبالي بشيء؛ لأنها في الغالب تؤدي قطعًا إلى الوحشية والأنانية. من الصعب معرفة أين يمكننا أن نرسم الخط. إن انغمس رجل وامرأة ببراءة في رغباتهما

الجنسية دون زواج، ودون نية لتكوين وحدة دائمة وبكامل وعيهما أنهما قد يغيِّران من شكل علاقتهما، فما الذي يحول بين ذلك وبين الانحطاط في انغماس جنسي شامل؟ لا شيء حقًّا سوى المشاعر الطيبة للأطراف التي يخصها الأمر. قامت الأخلاق القديمة بحل هذه العقدة برسم خط صارم سريع. ليس مسموحًا بأي ممارسات جنسية مهما كانت دون زواج. لا يمكن أن ننكر أنه كانت هناك حكمة عملية ما في هذا الأمر. إن كان من الضروري أن نسترشد بقاعدة واضحة، فهذا هو الأمر الآمن الوحيد. لقد كانت تلك القاعدة قطعًا أفضل من المعيشة الزوجية دون زواج. إن خلل تلك القاعدة - وهو الخلل الذي نجده في كافة القواعد التقريبية - كان في صلابتها الغبية. كان التصلب في الأمور الجنسية وكافة الأمور هو العلامة المميزة لنمط الأخلاق القديم؛ أقصد الآراء الأخلاقية التي لأجدادنا الحاليين. لقد تسببت هذه الصلابة في رد فعل حتمي، وهو الانغماس في انحلال غبي غير مبرر. على أي حال ليس هذا من شأننا. ما علينا أن نوضحه هو النتائج الكارثية لهذه الصلابة في النظرية الأخلاقية. علينا أن نفهم الأخلاق على أنها مبدأ واحد عام. عندما نُطبِّق مبدأً عامًّا على حالات معينة فلا بد من بعض المرونة. لكن بدلًا من ذلك تم فهم الأخلاق على أنها عدد كبير من القواعد التقريبية. ولأن كل قاعدة تقريبية لا تُستنتج من أي مبدأ أسمى، بدت في شعور الناس الأخلاقي وكأنها أمر ما مطلق وغامض. وبسبب أن مجتمعات مختلفة تتبنى قواعد تقريبية مختلفة طبقًا لظروف مجتمعاتهم، فإن عدم المنطقية وقابلية التغيير يُعتقد أنهما سمة الأخلاق. النتيجة هي: النسبية الأخلاقية التي ترى أن الأخلاق قائمة على مجرد تقاليد محلية أو عواطف غير معقولة تمامًا. العلاج هو أن نوضِّح الحالة الحقيقية للقضية. إن القواعد التقريبية الصلبة التي أصبح الناس يعبدونها كما لو أنها أسرار مقدسة ليست هي الأخلاق في حالتها النقية على الإطلاق، وليست مقدسة ولا غامضة. إنها لا شيء سوى محاولات ضعيفة لتطبيق قانون الأخلاق العام؛ قانون عدم الأنانية، على ظروف خاصة مختلفة. كي نعتبر كل قاعدة منها بمثابة قاعدة أخلاقية أساسية صلبة في حد ذاتها يعني أن نسيء إلى الأخلاق بأن نجعلها تبدو وكأنها لا شيء سوى نزوات وتحيزات محلية.

إن مسألة الانحراف الجنسي هي أيضًا مليئة بالتعليم بالنسبة لنا. حتى وقت قريب اعتبر الناس اللواط وممارسات جنسية متشابهة إساءة أخلاقية فظيعة جدًّا لدرجة أنها كانت تباري جريمة القتل. من الممكن أنها كانت تتجاوزها في الشر. في إسكتلندا ما زال اللواط يعتبر إساءة عظيمة في نظر القانون الصارم. ولكن حدث تغير في الرأي بالنسبة لهذه المسألة. الاتجاه الآن هو اعتبار الشواذ جنسيًّا حالات تخص الطبيب أكثر مما تخص المُصلِح الأخلاقي أو القائم بعمليات الإعدام. لست مهتمًّا بالنواحي المرضية المتعلقة

بهذه المسألة. أميل إلى الاعتقاد أن الرأي الحديث هنا أحيانًا ما تُفسده رقة العواطف والشهوة. لكن ما يهمنا هنا هو تغير الرأي الذي يتم عن طريقه استبعاد الانحرافات الجنسية عن مجال الحالات الأخلاقية، ونضعها تحت قوائم أخرى طبية أو مرضية... إلخ. أعقد أن استبعاد هذا الأمر عن مجال الأخلاق يتماشى مع الحقيقة، ويوضِّح أهمية عزل النفور الأخلاقي عن أنواع النفور الأخرى.

يجب أن أصر على أن الانحراف الجنسي ليس أمرًا متعلقًا بالأخلاق، فهو في حد ذاته ليس له علاقة بالأخلاق ولا هو مشكلة أخلاقية على الإطلاق. لماذا إذَنْ أعتقد أنه غير أخلاقي؟ الإجابة هي أن الشعور العام يميل إلى اعتبار أي شيء يكرهه بشدة غير أخلاقي، على الرغم من أن أسس كراهيته ليست لها أي علاقة بالأخلاق. إنه مثال واضح على الخلط بين النفور الأخلاقي وأنواع النفور الأخرى. إن حالة شذوذ بشري خطيرة، سواء كانت جسمانية أو عقلية، تتسبب في مشاعر اشمئزاز لدى المشاهد العادي. أي منظر لعضو ذابل في الجسد يعتبر كريه جدًّا بالنسبة لكثير من الناس، لدرجة أنهم يجدون صعوبة في أن يجبروا أنفسهم على التعامل مع الضحية. إن الأشخاص ذوي الشهوات الجنسية الطبيعية يعتبرون فكرة اللواط أمرًا كريهًا. يبدو لي أن ما يتضمنه الأمر هنا ليس إلا نوعًا من النفور الجسدي، ولا يختلف عن غثيان النفس. يخلط معظم الناس بين هذا النفور الجسدي والنفور الأخلاقي.

كما هو معروف جيدًا هناك حالات مرضية يأكل فيها المريض الطين أو قاذورات أخرى. هذه العادة دون شك تثير نفورًا شديدًا لدى مشاعر الأصحاء. لكن أحدًا لا يفكر أن يحكم على مَن يعاني من هذا المرض بأنه غير أخلاقي. أعتقد أننا لدينا هنا ما يوازي الانحراف الجنسي. في الحالة الأولى لدينا انحراف في شهوة الجوع، وفي الحالة الأخرى انحراف في شهوة الجنس، وينتج عنهما نفور، لكننا لا نستطيع أن نعتبر أيًّا من الحالتين شرًّا أخلاقيًّا.

لكن إذا كانت الحالتان متعادلتين، فلماذا نسأل الآتي: أيجب ألَّا نحكم على أكل القاذورات أنه غير أخلاقي بنفس الطريقة التي نحكم بها على الانحراف الجنسي؟ في الحقيقة إن هذا المثال يعارض فرضيتنا؛ لأنه إذا كان الاعتقاد بأن الانحراف الجنسي غير أخلاقي بسبب الخلط بين النفور الجسدي والنفور الأخلاقي، فلماذا لا يجعلنا الخلط ذاته نعتقد أن أكل القاذورات غير أخلاقي؟ الحقيقة هي أن الشعور العام لا يقوم بتمييز واضح، فهو يعتبر اللواط غير أخلاقي، أما تناول القاذورات مجرد حالة مرض جسماني. إذا كانت فرضيتنا حقيقية، فعلينا أن نعادل بين الحالتين.

مع ذلك يمكن تفسير الاختلاف بسهولة. إن أكل القاذورات مرتبط دائمًا بأعراض مرضية واضحة جدًّا، أما اللواط يظهر مع أناس يبدون أصحاء تمامًا.

يحل أكل القاذورات فجأة بالناس الذين كانوا سابقًا طبيعيين تمامًا في عادات أكلهم. إنه يحل بهم عندما تختل صحتهم بدرجة واضحة، ويفارقهم عندما يستردون صحتهم. أما الانحراف الجنسي فغالبًا ما يكون صفة دائمة لدى الضحية، ويصبح جزءًا من الصحة الطبيعية بشكل واضح. هكذا لا بد وأن الناس قد أقروا أن أكل القاذورات مجرد عرض لمرض، وهكذا تم استبعاده عن مجال الاستياء الأخلاقي. لقد كان الأمر على النقيض من ذلك بالنسبة للشذوذ الجنسي.

إن وجهات النظر المختلفة في المجتمعات المختلفة تجاه الشذوذ الجنسي قد تم الاستشهاد بها على أنها أمثلة لقابلية الآراء الأخلاقية للتغير. نرى الآن كم هو سطحي هذا الجدال من أجل النسبية الأخلاقية. أما ما يخص اللواط فقد قام اليونانيون بتقديم وجهة نظر مختلفة جدًّا عن وجهة نظرنا، وتمت مساندتها علانية. يتحدث هيرودوت عن أولئك الذين أدخلوا هذه المتعة الجديدة من الشرق إلى اليونان كما لو أنهم فعلة خير. إنه يتحدث بنفس الروح التي نمجِّد بها والتر رالي[33]؛ لأنه جلب التبغ من أمريكا إلى إنجلترا. كان الناس ينظرون إلى علاقات الحب الرومانسية بين البالغين من الرجال والفتيان ذوي الجمال على أنها عظيمة وشاعرية تمامًا مثل الحب الرومانسي بين الجنسين، مع أنها لم تتضمن بالضرورة أي أفعال جنسية بدنية. في الحقيقة يدين سقراط في كتاب: «جمهورية أفلاطون» اللواط، ولكن على أساس أنه شيء مبتذل فقط، وليس على أساس أنه غير أخلاقي. هل هذا الاختلاف في وجهة النظر بين اليونانيين القدامي والأوروبيين المعاصرين هو جدال لمصلحة النسبية الأخلاقية؟ من الواضح أن الإجابة: لا، فهو ليس اختلافًا في الاتجاه الأخلاقي على الإطلاق، ولا يتضمن أي قضية أخلاقية. إن كان شعورنا بالنفور من اللواط هو مجرد نفور بدني كما أنا أؤكد، ستكون نتيجة الاختلافات في هذه القضية هي أن اليونانيين كانت لديهم أذواق بدنية مختلفة عن أذواقنا في أمور معينة، وبالتالي لن يعود هذا في صالح النسبية الأخلاقية، بل سيكون مثل حقيقة أن بعض الناس يفضلون أكل لحم البقر، وآخرون يفضلون لحم الغنم. كما أوضحت في الفصل السادس، فإننا لدينا في هذا الجدال مثال على نوع الضرر الذي يلحق بالنظرية الأخلاقية بسبب تعريف الأخلاق الفضفاض؛ إنه مثال على حتمية النسبية الأخلاقية لو جمعنا كل قواعد السلوك الإنساني معًا دون تمييز، وأصبحت قواعد أخلاقية مهما كان مصدرها الذي نشأت عنه.

لهذا مهما كان الانحراف الجنسي منفرًا بدنيًّا، إلا أنه لا يمكن القول بأنه غير أخلاقي في حد ذاته. الحالة هنا مشابهة تمامًا لتلك التي تخص النشاط الجنسي الطبيعي. لقد رأينا أن الممارسات الجنسية الطبيعية سواء كانت بين المتزوجين أو غير المتزوجين، ليست في حد ذاتها غير أخلاقية، لكنها تصبح

كذلك عندما تكون أنانية وعندما تهدِّد بالإضرار بالسعادة الإنسانية. الأمر ذاته بالنسبة للشهوات الجنسية الفاسدة، فهي ليست غير أخلاقية في حد ذاتها، لكن من الممكن أن نعتبرها غير أخلاقية إذا تسببت في ضرر لسعادة الآخرين. غالبًا ما يحدث مثل هذا الضرر. لذلك إن أغوى رجل ناضج صبيًّا غير بالغ في مجتمع مثل مجتمعنا، فإنه يرتكب فعلًا غير أخلاقي تمامًا، لا يمكن أن يُغتفر. من المحتمل أن يضر بسعادة الصبي اللاحقة، فقد يميل الطفل إلى الشذوذ الجنسي المستمر مع أنه كان من الممكن أن ينمو بطريقة طبيعية في ظروف أخرى. هذا بدوره قد يؤدي إلى تعاسة الضحية.

من ناحية أخرى، فلنتأمل في حالة رجل يمارس الجنس مع حيوان. يثير فعله في الحال النفور والشعور بالقبح. المسألة هنا كالآتي: هل يجب احتجازه في مستشفى الأمراض العقلية أم لا؟ في رأيي أننا لا يمكننا مع ذلك أن ندينه على فعل غير أخلاقي لأنه في الظروف العادية لا يتسبب في ضرر لأي شخص.

في مناقشتنا للمشاكل الجنسية هناك أمران لم أذكرهما، يتعلق أحدهما بالدعارة أو الإفراط في النشاط الجنسي، بينما يخص الثاني حقيقة أن الجنس يعتبر نوع وضيع من الإشباع لأنه جسماني تتشارك فيه كافة الحيوانات. هذان الاعتباران غير ملائمين لما نحن نناقشه الآن، لكني أذكرهما الآن لأوضح فقط عدم ملاءمتهما.

إذا كان الإفراط أمرًا غير مقبول، فإنه مقبول في أي شيء، ولذلك فليس له أي علاقة بمسألة الجنس. إنه بلا شك غير مقبول في حالة الشهوات الحيوانية بدرجة أكبر من الأشياء الأخرى الأسمى. هذا لأنه في درجة وضيعة بالنسبة لمعيار القيم. من الطبيعي أننا نظن أن الشخص الذي يسعى إلى الأمور الوضيعة ويفرط فيها هو أسوأ من الشخص الذي يُفرط فيما هو أنبل. لكنني لا أرى أن عدم الاعتدال في الجنس غير مقبول بدرجة أكبر من عدم الاعتدال في تناول الطعام. على أي حال كل هذا ليس له علاقة مسألة أخلاقية ممارسة الجنس من دون زواج من عدمها؛ لأن تلك الممارسة قد تكون معتدلة تمامًا.

ليس من المناسب بالنسبة للمشاكل التي نناقشها أن نوضِّح أن المتع الجنسية أدنى من الموسيقى أو الفن أو الدين بالنسبة لمقياس الإشباعات، ولقد فهمنا بالفعل لماذا هو الأمر كذلك. إن المتع الأدنى هي كذلك لأنها تساهم في السعادة بدرجة أقل. لكن عندما يكون الإشباع أدنى لا يعني ذلك أن يصبح بأي حال من الأحوال غير أخلاقي. لا يمكن أن نطلق على رغبة ما في حد ذاتها «غير أخلاقية» مهما كان نوعها، سواء كانت سامية أو وضيعة. تصبح الرغبة غير أخلاقية عندما ينغمس فيها المرء بأنانية، ولهذا فحقيقة أن

الجنس هو نوع متدنٍّ من الإشباع ليست لها أي علاقة بالأمور التي كنا نتناقش فيها.

***

الأخلاق والدوافع

لا يمكن أن يكون قد غاب عن بال القارئ أننا في تقريرنا عن الأخلاق لم نقل شيئًا عن الدوافع التي تُشكِّل أفعال الناس. لقد قمنا بتعريف طبيعة الأخلاق وما هو معنى الفعل الصالح. قمنا بتعريف هذه المصطلحات دون الاستفادة من مفهوم الدافع على الإطلاق. سيبدو من الضروري أن يعقب ذلك القول أن الدوافع غير ملائمة لمسألة ما إن كان الفعل صالحًا أم سيئًا. سيبدو مثل هذا الاستنتاج مشكوكًا فيه جدًّا بالنسبة لمعظم الناس. سيبدو أيضًا غير مطابق لمشاعرنا الأخلاقية والإجراءات الفعلية التي عن طريقها تتكون أحكامنا الأخلاقية على الناس وعلى أفعالهم. قد يحدث أن شخصين يقومان بفعل يبدو في ظاهره نفس الشيء، ولكن دوافع أحد الشخصين صالحة، والآخر شريرة. ألا يجب علينا جميعًا في مثل هذه الحالة أن نتفق على أن الشخص الأول أفضل أخلاقيًّا من الثاني؟ إن كان الأمر كذلك، كيف يكون من الصواب أن نسقط الدوافع من حساباتنا الأخلاقية تمامًا؟

أجيب عن هذا السؤال بالإشارة إلى تمييز مهم. لدينا نوعان من الحكم الأخلاقي. في النوع الأول نحكم على الفعل بأنه صحيح أم خاطئ، صالح أم سيئ. أما في النوع الثاني نحكم على الشخص بأنه صالح أو شرير، والأخير حكم ليس على أي أفعال بعينها، لكنه حكم على شخصية. الآن لا نجد أن الدوافع تتلاءم مع مفهوم الفعل الصالح، لكنها تتلاءم مع مفهوم الشخص الصالح. نتعرف على ذلك ضمنًا عندما نقول -كما نفعل أحيانًا- إن الرجل الشرير الذي يتصرف بناء على دافع شرير قد يقوم أحيانًا بفعل صالح. قد أقوم بفعل خيِّر لكن الدافع مشين تمامًا. حينئذ لا يمكن أن أتلقى المديح كرجل صالح. مع ذلك فإن الفعل الخيِّر الذي قمت به كان خيِّرًا فعلًا. لقد كان فعلًا صالحًا في حد ذاته. إن سمة الدافع التي شكلته لا يمكن أن تغيِّر من هذه الحقيقة.

معظم أحكامنا الأخلاقية الصحيحة ليست خالصة. نميل على الحكم على موقف بأكمله جملة دون أن نفصل بين الفعل والدافع والسمة. قد نجد تبريرًا كاملًا لقيامنا بذلك لأغراض عملية، ولكن قد ينتج عن ذلك أن نُصاب بالتشوش فيما يخص مكان الدافع في النظرية الأخلاقية. علينا أن نُجرِّد الأمر لدوافع نظرية. يجب أن نفصل مفهوم الفعل الصالح عن مفهوم الرجل الصالح.

سوف أصر على أن المفهوم الأساسي للأخلاق هو الفعل الصالح، وأن مسألة الدوافع لا تتلاءم معه، وأن مفهوم الرجل الصالح الذي تتلاءم معه مسألة الدوافع مفهوم ثانوي واستنتاجي.

إن الفعل الصالح هو الفعل الذي يكون لنفع الغير، والذي يزيد من سعادة الآخرين. إذا تمتع بهذه السمة وإن كان فعلًا يزيد من سعادة البشر، يكون فعلًا صالحًا رسميًّا وظاهريًّا مهما كان دافع القيام به. لنفترض أن فعلي لأجل نفع الغير، بمعنى أن أتخلى عن الإشباعات القيِّمة كي يستفيد منها شخص آخر. من الممكن جدًّا أن أقوم بهذا الفعل بدافع أناني تمامًا، ولا أكترث على الإطلاق بسعادة الشخص الآخر، لكني أرى أنني في النهاية سأنال إشباعات أعظم، وهذا هو السبب الوحيد الذي يفسر ما أفعله. قد يكون السبب أنني كإنسان لا أطلب مديحًا على هذا الفعل. إن شخصيتي لا تستحق الثناء الأخلاقي، ولكن هذا لا يُغيِّر من حقيقة أن ما فعلته كان الشيء الصحيح الذي يجب أن أفعله، ولذلك كان فعلًا صالحًا. الآن، إن أمكن في النهاية الحكم على الأفعال بأنها صالحة أو شريرة دون الرجوع إلى الدوافع، فلماذا لا يمكن الحكم على الناس بأنهم صالحون أو أشرار بنفس الطريقة؟ لماذا لا نستطيع أن نُعرِّف الإنسان الصالح ببساطة على أنه الإنسان الذي يقوم بأعمال صالحة؟ أو بما أن أفعال الإنسان ليست كلها صالحة فعلًا، فلماذا لا نستطيع القول إن الإنسان الصالح هو الذي تكون معظم أفعاله صالحة أو شيء من هذا القبيل؟ إن استطعنا أن نفعل ذلك لن تُدخل الدوافع أبدًا في أي نوع من الأحكام الأخلاقية. لو أن إنسانًا تسبب في سعادة كبيرة لرفاقه من البشر بطريقة موضوعية عن طريق أفعاله الظاهرة، سوف نحكم عليه أنه إنسان صالح، وستكون كل الأمور الخاصة بالدافع غير ملائمة لهذا الحكم.

لو أمكن الاعتماد دائمًا على من يهتمون بمصلحتهم كي ينتجوا أكبر قدر ممكن من السعادة للمجتمع، لن نجد حينها أي داعٍ لإزعاج عقولنا بمسألة الدوافع. لن يهتم البشر أبدًا بماهية دوافع الإنسان، وستكون الدوافع الأنانية صالحة مثل الدوافع غير الأنانية؛ لأنه سيتم في النهاية الحكم على الدوافع بنفس معايير الأفعال، بمعنى أنها تميل إلى أن ترتقي بسعادة الإنسانية. إن أمكن الاعتماد على الدوافع الأنانية لكي نحقق ذلك، فإنها ستكون صالحة تمامًا مثل الدوافع غير الأنانية. يجب أن نهتم بأمر واحد، وهو: هل كان الناس في أنانيتهم عاقلين أم لا؟ لأن الأنانية غير العاقلة سوف تُنقص ولن تزيد من السعادة الإنسانية دون شك. لكن يجب علينا أن نعتقد أن الإنسان الأناني العاقل هو إنسان صالح مثل الإنسان غير الأناني؛ لأن النتائج الفعلية لأفعالهما ستكون واحدة. سيكون لهما نفس الميل إلى زيادة السعادة الإنسانية، وبذلك سوف تصبح الدوافع غير ملائمة، ولن يمكن أبدًا إجراء أي تمييز بين الدوافع الصالحة والشريرة، ولا كان من الممكن ظهور مفهوم الدوافع الصالحة.

لكن خبرة البشرية بأكملها تُوضِّح لنا أننا لا يمكن أن نثق في أن الدوافع الأنانية بدرجة واضحة يمكنها أن تُحقِّق السعادة البشرية. لا يمكن الدفاع عنها بدعوى أنها يمكن أن تحقق السعادة في حالات كثيرة أو ربما في معظم

الحالات. لا شك أن الإنسان العاقل سوف يرى حقًّا أن الأفعال التي تهدف لنفع الغير هي بمثابة قاعدة لمصلحته، وسيتصرف بناء عليها. إن مصلحة الذات المحضة سوف تؤدي بالتاجر العاقل إلى أن يكون أمينًا بوجه عام، ولكن لن يقوده هذا إلى أن يكون أمينًا بدرجة شاملة؛ لأنه لو حدث أن واجه حالة يمكن له فيها أن يحصل على ربح كبير بطريقة غير أمينة دون أن يكتشفه أحد، سوف تؤدي به مبادؤه إلى أن يكون غير أمين. الشيء الوحيد الذي يستطيع تنفيذه هنا هو رغبته النزيهة في أن يكون عادلًا ولا يتسبب في الإضرار بالآخرين؛ بمعنى أن يكون لديه دافع غير أناني بدرجة أصيلة. إن الأناني العاقل سوف يمارس الأمانة كسياسة عامة في عمله لأنها تعود عليه بفائدة بكل وضوح، لكنه سيقوم بعمل استثناءات في بعض الحالات عندما يعتقد أن في استطاعته أن يقوم بذلك دون مخاطرة. في هذه الحالات الاستثنائية ستكون أفعاله شريرة وغير أخلاقية؛ لأنها ستتسبب في الظلم والإضرار بالآخرين.

مهما سعينا إلى التوضيح النظري الذي مفاده أن مصلحة الناس العاقلة يجب أن تؤدي بالناس للتصرف بطريقة أخلاقية لا بد أننا سندرك أنها لا تفعل ذلك في الواقع. مهما كان الأنانيون عاقلين، فهم مراكز الظلمة. إنهم مصدر معظم التعاسة الموجودة في العالم. إن الذكاء الشديد قد يؤدي بهم إلى الترويج لأشكال الأخلاق الظاهرية. قد يبدو أنهم أمناء وعادلون ورحماء وأخيار، لكن الظلمة موجودة بداخلهم لأنهم يحبون أنفسهم فقط. إنهم فاسدون تمامًا. إنهم أشرار على الرغم من نجاحهم ووقارهم. عاجلًا أم آجلًا سيكشف شرهم الداخلي عن نفسه في أفعالهم الظاهرة. تزودنا الحياة العامة بأمثلة لا حصر لها عن أناس أشرار في داخلهم وأنانيين يستطيعون من فرط ذكائهم الصعود إلى درجات عالية ومشرفة في مجالس الأمة. إنهم يتقدمون الناس في الحكم والقيادة. يعلمهم ذكاؤهم أنهم يستطيعون أن يحققوا تقدمهم الذي هو هدفهم الحقيقي الوحيد عندما يضعون الرخاء العام في اعتبارهم. لكن الناس بوجه عام حتى الأغبياء، لديهم موهبة غريبة جدًّا في اختراق ما هو خفي وفهم الأسرار الكامنة في شخصية المرء. وبالفطرة، وبخبث شديد يمكنهم أن يلاحظوا الظلمة الداخلية، أو الضوء الداخلي. في الوقت الذي تتخيل فيه الشخصيات العامة التي ليست لديها شخصية مميزة أن لها تأثير عظيم، يدرك الجميع حقيقتها. إنهم غير موثوق فيهم، وهذا عدل؛ لأنه في النهاية لا تأتي السعادة للإنسانية عن طريق أناس من طرازهم. إن النور -إن كان هناك نور في العالم- يأتي من أولئك الذين يحبون رفاقهم، لا من أولئك الذين يحبون أنفسهم. إنه يأتي من الأشخاص غير الأنانيين بلا تصنع، تلك النماذج النادرة جدًّا لدرجة أننا يمكننا أن نحصيهم على أصابع اليد الواحدة. عندما تظهر هذه الأمثلة فعلًا تتبعها الملايين، ويُعبِّدون الأرض التي

تسير عليها هذه الأمثلة. إن بديهة الناس السريعة تنبئ بالضوء الداخلي. أولئك الناس الذين يوجِّهون حياتهم على أساس مصلحة الذات العاقلة ليسوا هم من يُقر رفاقهم بأنهم أناس صالحون دون تصنع. إنهم أشرار بارعون بدرجة تكفي للترويج للصلاح إلى حد كبير. الصالحون من الناس هم الذين تنشأ أفعالهم عن رغبة نزيهة خالصة في أن يجعلوا رفاقهم سعداء سواء كان هذا على حساب مصالحهم أم لا.

بهذه الطريقة ينشأ مفهوم الدافع الصالح. يعتبر الفعل صالحًا شكلًا عندما يميل إلى زيادة السعادة الإنسانية، أو عندما يميل إلى زيادة سعادة أشخاص بالإضافة من يقوم به. قد ينشأ عن دوافع صالحة أو لا. إني أسدي رفيقي منفعة، وعندما أفعل ذلك ببساطة بعيدًا عن المصلحة الذاتية قد لا يكون دافعي سيئًا، وبمرور الوقت قد يُشار إليه أنه يستحق الاعتبار بدرجة كافية. سيعتقد الناس أنه سيئ، إن كان هدفي في النهاية أن أتسبب في أذى لشخص ما بدرجة أكبر من النفع الذي قد منحته إياه، ولكن لا يمكن بأي حال من الأحوال لهذا الدافع الذي يخص الاهتمام بالذات أن نعتبره صالحًا، وأنه يستوجب الثناء من الناحية الأخلاقية. سيكون صالحًا ومستوجبًا للثناء لو كان نزيهًا بغير تصنع، ولو أن فعلي نشأ عن الرغبة في أن أجعل جاري أكثر سعادة، ولو كنت أرغب في هذه الغاية في حد ذاتها، وليس بهدف منفعة أخرى لنفسي. يُطلق على هذا الدافع كلمة: «صالح» لأن الخبرة توضح أنه ينشأ فقط عن أناس يسعون إلى زيادة سعادة العالم في نهاية الأمر. توضح الخبرة أن السعادة لا تتولد في النهاية من أولئك الذين لديهم دافع وحيد؛ ألا وهو مصلحة لذات، مهما كانوا عاقلين، ومهما تظاهروا بخدمتهم للصالح العام. لذلك لا تعتبر دوافعهم صالحة بدرجة خالصة.

لهذا السبب نحن نضع الدوافع في اعتبارنا عندما نرغب في تقدير الصلاح أو الشر الموجود في شخصية الإنسان. لو أمكن أن نثق في الشخص الذي تحرِّكه مصلحة الذات كي يقوم بأفعال صالحة على الدوام، قد نسميه رجلًا صالحًا، وأي فحص لدوافعه سيكون غير ملائم، ولكن في الحقيقة ليس الأمر على هذه الصورة. لا يمكن أبدًا أن يكون الشخص الأناني صالحًا في أفعاله مهما كان عاقلًا. إن الشر الموجود بداخل الإنسان سوف ينعكس على السلوك الخارجي. لا تنمو ثمار الخوخ على نباتات القُرَّاص، فالأوراق تنمو بحسب الجذر، ولذلك لا نطلق على الإنسان «صالح» بينما دافعه الوحيد هو تقدمه الشخصي، حتى وإن كان يعمل في معظم أفعاله بموجب القانون الأخلاقي. قد يكون هذا الإنسان محترمًا، وقد يكون مواطنًا مقنعًا، لكن الإنسان غير الأناني هو الصالح حقًّا.

من ثم فعندما نرغب في تكوين حكم أخلاقي سيكون السؤال كالآتي: إلى أي مدى ستكون الدوافع ملائمة؟ ستكون الإجابة أن هذا يتوقف على أننا

نحكم على فعل أم إنسان. إن كنا نحكم على فعل فنحن نريد أن نعرف ببساطة هل كان الفعل صائبًا أم خاطئًا، صالحًا أم شريرًا، مطابقًا للقانون الأخلاقي أم لا؟ حينئذ ستكون كل الأسئلة المتعلقة بالدافع غير ملائمة. إن المقياس الوحيد هو التأثير المحتمل للفعل على حياة وسعادة الآخرين. يجب الحكم على الفعل نفسه، مع فصله عن شخصية صاحبه، طبقًا للمعيار الأخلاقي، ويجب أن يُعلن أنه مطابق له أو غير كذلك. لكن عندما نحكم على شخصية المرء فهذه الاختبارات الرسمية العرضية غير كافية. علينا أن ننعم النظر في دوافع الإنسان، وسيكون حكمنا على قيمة الإنسان -أو يجب أن يكون- نتيجة للاعتبارين. إذا كانت أفعاله بصفة عامة صالحة، ولكن دوافعه منحطة، فقد نعتبره محترمًا ومقنعًا كشخصية وكمواطن إلى حد ما. سوف نستأمنه على استقامة أفعاله الأخلاقية، لكننا لن نمنحه تاج الشرف الأخلاقي الحقيقي، فهو ليس صالحًا بالمعنى الرفيع الذي نفهمه، ولكن من ناحية أخرى لا يمكننا أن نمنح تاج الشرف الأخلاقي، لإنسان ذي دوافع جيدة لكن أفعاله غالبًا ما تجلب تعاسة أكثر من السعادة لرفاقه. ربما نقول إن لديه قلبًا صالحًا، لكنه غير حكيم وغبي وغير عاقل... إلخ.

قد نقول -إن رغبنا في ذلك- إن لدينا معنيين لكلمة صالح، فهي تشير إلى شيء عندما تطبق على الأفعال، وإلى آخر عندما تطبق على البشر، ولذلك فإن معايير واختبارات الصلاح ستكون مختلفة في الحالتين. سوف نحكم على الأفعال عن طريق نتائجها، بينما نحكم على البشر عن طريق نتائج أفعالهم، وعن طريق دوافعهم. لكن على المدار الطويل سيكون معيار الصلاح هو ذاته في الحالتين، وكذلك معنى الكلمة. هذا صالح، ويُقصد بها الإنسان والفعل أيضًا. هذا صالح لأنه يميل إلى الارتقاء بسعادة البشرية. لكن في حالة الأفعال نحن لا نضع الدوافع في اعتبارنا. نقوم بذلك في حالة البشر لأن الناس الذين لديهم دوافع صالحة، أي غير الأنانيين، من المؤكد أنهم في النهاية يزيدون من سعادة البشر بدرجة كبيرة.

إن التقرير الذي أوردناه بخصوص مكان الدوافع في الأخلاق يُسلِّم جدلًا بالوجود العقلي لحالة في العقل يمكن أن نسميها: الإيثار المنزه، ولكن في هذا الأمر نجد أنفسنا فجأة مؤيدين لتصريحات أولئك الذين ينكرون وجود -أو حتى إمكانية الوجود العقلي- لنزاهة الغرض. إنهم يعرضون نظرية حب الذات الأخلاقية ويؤكدون أن الأخلاق تكون -أو يجب أن تكون- قائمة على حب الذات. إن الأطروحة التي حاولت أن أثبتها في الفصول السابقة المتعلقة بأن الإيثار هو جوهر الأخلاق ليست بالضرورة مناقضة لهذا الرأي؛ لأن هذه الأطروحة لا تعتمد على أي أمر يخص الدوافع. لقد قمنا بتعريف الأخلاق التي تعني طبيعة الأفعال الصالحة أخلاقيًّا، من دون أن نُدخل مفهوم الدوافع في التعريف على الإطلاق. لذلك فإن نظريتنا الخاصة بطبيعة الأخلاق ستقاوم

سمة الدوافع الإنسانية مهما كانت. قد يُقر المحب لذاته بنفسه أن الإيثار هو جوهر الأخلاق. سيقول فقط إن الإيثار ينشأ دائمًا عن دوافع مختصة بالأنانية. يُعتقد أن الأنانية العاقلة يجب قطعًا أن تؤدي إلى أفعال تصب في مصلحة الغير، وأن الأخلاق تقوم على مثل هذه الأنانية العاقلة حقًّا.

مع ذلك فإن مضمون الأنانية الأخلاقية لا يتوافق مع مضمون رأينا في الأخلاق. إنه يتناقض بدرجة واضحة مع الآراء التي أوضحناها في الجزء الأول من هذا الفصل، ولا يتوافق تمامًا مع ما سنقوله بخصوص مشكلة أساس الالتزام الأخلاقي. إنه يقف كحجر عثرة في طريقنا، ولا نستطيع تجنب مناقشته.

بالطبع لا تُنكر أسس حب الذات وجود ما يُطلق عليه بوجه عام: «الإيثار». ما تنكره هو أنها خالية من أي غرض. يرى المحب لذاته أن المحب للغير يفيد رفاقه؛ لأنه يعلم أنه على المدى الطويل ستكون هذه أفضل وسيلة لإفادة ذاته. إنه ذكي بدرجة تكفي أن يفهم أن انشغاله الزائد بمصالحه وإهماله الكبير لمصالح الآخرين سيؤدي به في النهاية إلى أن يضر نفسه؛ لأن الآخرين سوف يأخذون بالثأر، أو على الأقل سيتجاهلون مصالحه. تُظهر الخبرة أن أفضل طريقة لحصول المرء على ما يريده هي أن يضع في اعتباره ما يريده الآخرون بدرجة معينة. إن كل فرد في مجتمع البشر الذين عادة ما يساعدون بعضهم البعض يحصل على إشباعات أكثر من التي يحصل عليها إن كانوا يحاربون بعضهم البعض، ويسعى كل واحد من أجل ذاته. لذلك فالذكاء يؤدي بدرجة معينة إلى عدم الأنانية، ولكن في النهاية عدم الأنانية ما هو إلا سعيٌ خالصٌ من أجل الذات. إن الدافع هنا أناني تمامًا، وبناء على ذلك فلا يمكن للأخلاق أن تكون شيئًا سوى «مصلحة الذات العاقلة».

في الحقيقة هناك نظريتان مختلفتان يتضمنهما ما سبق، على الرغم من أني قد جمعتهما معًا تحت عنوان: «حب الذات». قد نُطلق على إحداهما بطريقة أكثر صوابًا: الأنانية النفسية، ونطلق على أخرى: الأنانية الأخلاقية. لكن الأنانية الأخلاقية تتأسس على الأنانية النفسية. تؤكد الأنانية النفسية حقيقة أن الطبيعة البشرية مركبة جدًّا حتى إن دافع مصلحة الذات يتحكم في أفعال كل شخص تمامًا. من المستحيل على أي إنسان أن يتصرف على أي أساس سوى: الدافع الأناني. إن الإيثار الخالي من أي غرض هو ببساطة أمر مستحيل من الناحية النفسية. ينتج عن ذلك أن الأنانية الأخلاقية صحيحة. ولأنه لا يوجد ما يُسمى بالإيثار الخالي من أي غرض، لذا يجب أن تقوم الأخلاق على الأنانية. لا يمكن أن تكون شيئًا سوى تقديرٍ ذكيٍّ. يوضح التقدير الذكي أن الإنسان بوجه عام يفيد نفسه كثيرًا وعلى المدى الطويل عن طريق «عدم الأنانية» وكذلك عن طريق الأفعال التي نطلق عليها «أخلاقية».

كما هو معروف جيدًا أن توماس هوبز قد بنى نظريته الشهيرة عن: «الدولة» على رأي من هذا النوع. لا يوجد شيء مميز في رأي هوبز في الطبيعة البشرية مثل الفقرة التي يقوم فيها بتحليل ما يعتقد أنه طبيعة العرفان بالجميل. ما يطلق عليه: «قانون العرفان بالجميل» هو كالآتي: «عندما يتلقى المرء معروفًا من شخص آخر بدافع الإحسان المحض، يسعى جاهدًا لكيلا يعطي للمحسن إليه سببًا وجيهًا يدفعه للندم فيما بعد على نياته الطيبة نحوه»[34]. ويُعقِّب آخر: «لا يقوم أي إنسان بالعطاء إلا بغرض منفعة الذات لأن الهبة اختيارية، وكل الأعمال الاختيارية تهدف إلى النفع الذاتي، وإذا رأى الناس أنهم سيحبطون من هذه الأعمال فلن يكون إحسان أو ثقة، وبالتالي لن نجد مساعدة متبادلة»[35].

لا يعتقد هوبز أن العرفان بالجميل عاطفة إنسانية طبيعية تلقائية منزهة. إنه نوع من التقدير التجاري. من يقوم بفعل نافع يفعل ذلك؛ لأنه يتوقع المقابل ولو كان مجرد العرفان بالجميل. من يتلقى المنفعة يعترف بالجميل على أمل أن يتلقى منافع أخرى قادمة. العبارة التي تقول: «إن هدف كل الأعمال الاختيارية هو المنفعة الذاتية لكل شخص» تؤكد بوضوح الرأي الذي مفاده أن كل فعل بشري أناني في الدافع تمامًا.

في يومنا هذا تُعبِّر كتابات السيد هولت عن رأي مشابه، والاختلاف يكمن في أن هوبز قد بنى رأيه على نوع خبرة الطبيعة الإنسانية الواضحة أمامنا جميعًا، بينما يزعم السيد هولت أن رأيه علمي تؤكده اكتشافات ما يسمى بعلم النفس الحديث. في مقال حديث يكتب السيد هولت: «يتوجه الإنسان إلى الطبيعة لينال منها ما يستطيع، ويتوجه إلى رفاقه من البشر بنفس النية تحديدًا وليس غيرها»، ويقول أيضًا: «إن كلمة Adience[36] تعني: يتقرب إلى شيء، ثم يتملكه تمامًا... سوف يخص أي فرد لنفسه الشخص والعمل والممتلكات وحياة أي فرد آخر لو كان هذا في استطاعته، وإن كان في حاجة إليهم في أي مشاريع أخرى خاصة به. هذا هو أوضح تعليم للتاريخ، ويُعلِّمنا التاريخ أيضًا أن هذه النزعة لا حدود لها. لو أن أي إنسان بخلاف الأبله يسعى إلى تشويش الأمر بإنكاره هذا المبدأ؛ وهذا لأن لديه مشاريعه الخاصة به، ويخشى أن تتعرض للتحقيق». نتعلم من هذا أن أي شخص لا يوافق على رأي السيد هولت لا بد وأنه «في رأي السيد هولت» واحد من اثنين: خبيث أو أحمق.

يقوم رأي السيد هولت على نوعين من الأسس؛ الأول هو «تعليم التاريخ» أي معرفتنا العامة بالطبيعة البشرية، وهو الأساس نفسه الذي اعتمد عليه هوبز بدرجة واضحة. أما الثاني فهو «مكتشفات العلم». سوف أفحص أولًا ما يطلق عليه الجدال العلمي.

يمكن تلخيص هذا الجدال كما يلي: إن حركة الجنين الإنساني في الرحم تكون عفوية في بادئ الأمر. لكن نتيجة لأسباب فيسيولوجية -لسنا في حاجة لذكرها هن تفصيلًا- فإن الكائن يُكوِّن دوائر عصبية انعكاسية. هذا يعني أنه إن تمت إثارة سطح الجسم فإن البواعث العصبية التي تتولد لهذا السبب تميل إلى المرور عبر الجهاز العصبي المركزي بطريقة تجعل ذلك الجزء يضغط على الشيء الذي ينشأ عنه الباعث لكي نحصل على نفس الإثارة بدرجة أكبر. لذلك إذا تقلصت عضلة الإصبع القابضة حتى يتم الضغط على الإصبع على راحة اليد حينئذ تتم إثارة أعصاب راحة اليد وطرف الإصبع. تميل البواعث العصبية إلى الرجوع إلى اليد بطريقة دائرية، وتتسبب في مزيد من التقلص للأصابع على راحة اليد. طبقًا لهذه الحقائق فإن يد الطفل المولود حديثًا تُطبق حول عصا أو أي شيء مشابه وتمسك بها بشدة. تتكون مثل هذه الدوائر العصبية الانعكاسية في أجزاء أخرى من الجسم. إن إثارة أخمص القدم يجعل الساق مستقيمة وتندفع إلى الأمام نحو الباعث كي تزيد من الإثارة. يتعلق الطفل بأمه ويبادلها الملاطفة بضغطه على أي جزء من جسده الذي تتم إثارته بالضغط على الباعث، وذلك كي يزيد من قدر الاستثارة. عدم حدوث الفعل الانعكاسي هو مجرد استثناء. يقوم الحافز شديد القوة بتحريك العضلات التي تتسبب في انسحاب الجزء المثار في الجسم. هذا الانسحاب يشكل أساس كل ما نتعلمه، وكل السلوك الذي يحمل غاية. ما أطلقنا عليه إذَنْ كلمة «Adience» هو أساس كل ما نتعلمه، وكل السلوك الذي يحمل غاية. في الحياة الناضجة يتطور إلى حب التملك والطموح وحب الذات ومصلحة الذات. لهذا فكل السلوك الإنساني يتوجه صوب الباعث أو بمعنى آخر أناني.

من الصعب أن نعتقد أن هذا الجدال يقصد أن يؤيد حب الذات بدرجة شديدة، لأننا إذا اعتبرناه هكذا فإنه يعبر عن مجرد استنتاج غير منطقي طفولي. إن كلمة «Adience» بالمعنى النفسي هي مصدر الأنانية، فكل الكائنات البشرية تتوجه صوب الباعث نفسيًّا، لذا فكل البشر لديهم سمة الأنانية. هذا الجدال حتى الآن جيد بدرجة كافية، ولكن إن أضفنا إلى ذلك أن البشر ليس لديهم سمة أخرى مثل سمة عدم الأنانية المنزهة التي هي النتيجة الوحيدة التي ترسخ حب الذات، فهذا يعني أننا نقع في مغالطة غير معقولة. الأمر كأننا نتجادل قائلين إن الماء لا يمكن أبدًا أن يغلي ما دام أنه دائمًا لديه سمات مادية معينة تجعله يتجمد في بعض الأحيان.

من ناحية أخرى إن كانت الاعتبارات التي أوردناها بخصوص الدوائر العصبية الانعكاسية لا يُقصد منها أن تكون جدلًا في صالح حب الذات، فما هي علاقتها بالموضوع إذَنْ؟ في هذه الحالة تصبح مجرد معلومات فيسيولوجية

شيقة ليست لها أي علاقة بالقضية سواء كانت كل الدوافع البشرية أنانية أو منزهة الغرض.

إن علم النفس الفيسيولوجي ما زال في مهده. في الحقيقة نحن نعرف القليل جدًّا عن العلاقات الفيسيولوجية المتبادلة في حالاتنا الإدراكية والعاطفية والعقلية والإرادية، ولكن لمصلحة الجدال دعونا نفترض أن كافة الحقائق المتعلقة بالدوائر العصبية الانعكاسية معروفة تمامًا، وأنها تشكل العلاقة الفيسيولوجية المتبادلة لميول الإدراك لدى الكائن الإنساني، وأنها بمعنى أو بآخر تُفسِّر هذه الأنشطة. على الأقل لدينا الآن تفسير فيسيولوجي لأشكال الأنانية الفجة؛ تلك الأشكال التي تشمل الإدراك المادي للشيء. وماذا بعد؟ لقد عرف كل واحد من قبل أن البشر أنانيون. هل تعلمنا شيئًا جديدًا عن الطبيعة البشرية؟ يمثل اكتشافنا للعلاقة الفيسيولوجية المتبادلة للأنانية إنجازًا عظيمًا جدًّا دون شك. لكن هذا لا يساعدنا بأي شكل في توضيح أن الناس ليست لديهم القدرة على أي شيء سوى الأفعال الأنانية. إن اكتشافنا لأسباب البكاء الفيسيولوجية لن يبرهن على أن الناس لا يستطيعون الضحك. إن تأكيدنا للرؤية من الناحية العصبية لا يوضح لنا أن الناس ليست لديهم القدرة على السمع، وهكذا هو الأمر بالنسبة للحقائق المزعومة عن الدوائر العصبية الانعاكسية. إنها تعرض لنا أساس الأنانية الفيسيولوجي، وهذا كل ما تفعله. القول بذلك بسبب أن سمة واحدة للسلوك الإنساني قد تم تعقبها حتى منبت أصولها الجسمانية يعني أن السلوك الإنساني لا يتضمن أي سمات أخرى، وأنه محكوم فقط بتلك السمة التي تصادف أن اكتشف علتها علم النفس الفسيولوجي الحديث، وهي سمة مستحيلة غير منطقية لدرجة أن المرء يشعر بالدهشة إن انخداع أي شخص بها.

كل الناس دائمًا على وعي بحقيقة أن البشر أنانيون دون أن يخبرهم علم وظائف الأعضاء بذلك. يخبرنا الآن علم وظائف الأعضاء أنه قد اكتشف الأساس المادي بهذه الحقيقة. هذا أمر ممتاز، ولكن معظم الناس يدركون أيضًا أن البشر أحيانًا ما يكونوا غير أنانيين بدرجة منزهة. الآن فلندع لعلم وظائف الأعضاء اكتشاف الأسباب المادية لتلك الحقيقة في الجهاز العصبي، ولكن كيف يمكن أن نقول على أي شيء في الطبيعة البشرية لم يتوصل هذا العلم لفهمه أنه غير موجود؟

لقد قلت منذ وقت قصير مضى إن علم النفس الفيسيولوجي لازال في مهده، وإننا نعرف القليل جدًّا عن العلاقات الفيسيولوجية المتبادلة في عملياتنا العقلية. يمكننا أن نعرف من الخبرة العادية عن حالات الناس النفسية بدرجة أكبر بكثير مما يستطيع العلم أن يخبرنا به عن العمليات الجسمانية. على سبيل المثال يمكننا أن ندرك تمامًا الفارق بين أفكار السيد هولت وأفكار أفلاطون. لكن لا يستطيع أي عالم بوظائف الأعضاء أن يُوضِّح

الاختلافات المحددة في التركيب العصبي أو الوظيفة العصبية، التي تتلاءم مع هذه الاختلافات العقلية. أما بالنسبة للدوافع والأفكار والعواطف والرغبات والآمال والمخاوف والطموحات والمُثُل الإنسانية، فلدينا قدر كبير من المعرفة قمنا بجمعها، ليس عن طريق أي علم معين، ولكن عن طريق ما نسميه: خبرة الإنسان العامة على مدار آلاف السنين الماضية. أما عن العمليات العصبية المرتبطة ببعضها، فلدينا معرفة تعتبر مقارنة بما سبق بدائية تمامًا، لكنها ليست ركيكة. لقد حصلنا على معرفة قليلة جدًّا عن العلاقات المتبادلة المتعلقة بقليل من أبسط العمليات العقلية. لا نعرف شيئًا عن العلاقات المتبادلة المتعلقة بأسمى وأعقد العمليات العقلية. لنتأمل معرفة شكسبير عن الطبيعة الإنسانية، وبعدها نسأل: هل يستطيع عالم وظائف الأعضاء أن يشرح على أساس مادي نفسية هاملت المعقدة؟ أو شخصية فولستاف[37]؟ أو حتى يشرح الاختلافات بين أفكار ماكبث وزوجته عن نفس الموضوع؟ لست أجزم بعدم وجود علاقات جسمانية لهذه الاختلافات المعقدة التي من الصعب ملاحظتها في الشخصية الإنسانية والفكر. من المحتمل وجود مثل هذه العلاقات المتبادلة على الرغم من أنه لم يستطع أحد أن يثبت وجودها، وإذا كنا نعتقد أنها موجودة فذلك عن طريق ممارسة الإيمان الخالص. لكن ما أنا أؤكده هنا هو أنه إذا كانت مثل هذه العلاقات المتبادلة موجودة فإن علم وظائف الأعضاء يجهلها تمامًا. إن معرفته بالجانب الجسماني ضعيفة، وغالبًا ما تكون ساذجة جدًّا بالمقارنة بمعرفة الجانب العقلي في الطبيعة البشرية التي قام بجمعها حتى أكثر الناس جهلًا عن طريق خبرتهم الإنسانية العامة. لهذا فإن أي محاولة من جانب علم النفس الفيسيولوجي لإنكار حقائق الطبيعة الإنسانية المعروفة بالخبرة العامة هي محاولة وقحة. ما هو رأي المرء في عالم وظائف أعضاء يحاول أن يُعدِّل على شكسبير أو يُنكر أن شخصيات شكسبير لم يكن باستطاعتها أن تتصرف هكذا، أو تفكر على هذا النحو وتشعر بالعواطف التي نسبها شكسبير إليها، بسبب أنه لم يتمكن من اكتشاف أساس مثل هذه الأفكار والعواطف في تركيب الجهاز العصبي للإنسان؟ ينتج عن ذلك أن الناس إن كانوا يعتقدون من خبرتهم العادية أن البشر قادرين على اختبار دوافع منزهة، وأنها غالبًا ما تحركهم، فإنها مجرد سفاهة من أي عالم نفس فيسيولوجي أن ينكر ذلك على أساس أي معرفة لديه تخص الجهاز العصبي. سواء كانت هذه الدوافع موجودة وتعمل أم لا، وسواء كانت الأنانية النفسية حقيقية أم زائفة، فهذا يجب الفصل فيه عن طريق اللجوء إلى معرفة الناس العادية عن الطبيعة الإنسانية التي تضم بين طياتها المعرفة بالتاريخ. إن افتراضات علم وظائف الأعضاء في هذا المجال ليست لها أي قيمة.

لذلك قد نستبعد هذا الهراء العلمي الذي يدعي إثبات أن عدم الأنانية المنزهة مستحيلة من خلال ظواهر الدوائر الانعكاسية العصبية. على أي حال علينا أن نواجه هذا الجدال من خلال تعاليم التاريخ، وهذا أمر خطير جدًّا، لكنه يعتمد على اللجوء إلى الخبرة العامة بالطبيعة الإنسانية. إذا لم توضِّح تلك الخبرة أن عدم الأنانية المنزهة غير موجودة أبدًا، لن نجد شيئًا آخر نقوله، وسيكون علينا أن نقبل تلك النتيجة. لا يمكن إنكار أن مراقبي الإنسانية الأكفاء غالبًا ما كانوا يعتقدون هذا. إن رأي هوبز جدير بعظيم الاحترام. لقد كان قطعًا مراقبًا ذكيًّا. شعر الجميع في كل مكان بطابع الإخلاص في كتاباته، ودون شك فإن خبرته الفعلية بالناس والحياة أدت به إلى الاعتقاد في الأنانية الشاملة.

مع ذلك لا أستطيع سوى أن أعتقد أن رأيه في الطبيعة البشرية كان زائفًا ومعوجًا. لا يمكن أن نعيد قولنا بأن آراء الخبراء النفسيين أو غيرهم في أمر من هذا النوع ليست لها قيمة. إن رأي الإنسان ذي الخبرة ورجل الأعمال ستكون له قيمته هنا؛ لأن المادة المطلوبة للتوصل إلى حكم صحيح هي ببساطة خبرة الحياة، وليست البيانات التي يتم جمعها في المعمل أو المكتبة. أعتقد أنه من الحقيقي أن الغالبية العظمى من الناس ذوي الخبرة يعتقدون أن البشر أحيانًا ما يقومون بأفعال تتسم بعدم الأنانية المنزهة. أما الرأي المقابل لذلك فيجد تأييدًا من قِبل الصغار أو أولئك الذين ليست لديهم خبرة ويتمنون أن يعتبرهم الآخرين من ذوي الخبرة، ويعتقدون أن الزهد سيساعدهم. يجد هذا الرأي أيضًا تأييدًا من كِبار السن الذين عانوا من تجربة أليمة، أو أولئك الفاسدين الذين يحكمون على دوافع الآخرين عن طريق دوافعهم الخاصة بهم. بالطبع لا يمكنني تفسير السمات الشخصية التي أدت بشخص جدير مثل هوبز إلى أن يتخذ مثل هذا الرأي. لا أستطيع أن أقترح أنه واحد من ضمن هذه المجموعات التي ذكرناها توًّا. ربما كان هناك شيء ما في تجربته الشخصية قد أفسد وضلَّل من حكمه على الطبيعة البشرية أو ربما لا. ربما كان أمينًا وغير متحيز تمامًا. يجب ألَّا نندهش إن تمسك برأيه عدد قليل من الناس الأمناء غير المتحيزين والمقتدرين المحنكين لأنه نادرًا ما نجد رأيًا في موضوع ما لا يتمسك به بعض الأذكياء المرموقون في مكان ما.

لكن قد يُقال إنه لا يكفي أن نؤكد على أن الناس ذوي الخبرة يعتقدون في وجود الدوافع المنزهة، لن تأكيدنا سيكون محل شك حتى ولو كان حقيقيًّا. هذا مجرد اعتماد على حجج مشكوك فيها جدًّا. علينا أن نُقدِّم دليلًا حقيقيًّا على أن هذا الاعتقاد حقيقي. هناك نوعان من الأدلة يمكن أن نقدمهما. يتعلق الأول بالتاريخ، والثاني بخبرة الشخص التي يجمعها عن الرجال والنساء وعن نفسه. أي دليل من هذا النوع -باستثناء معرفة الشخص عن نفسه- يعتبر ثانويًّا، لأننا لا نستطيع أن نرى دوافع الناس الداخلية، بل نرى فقط سلوكهم

الذي يتوجب علينا أن نفسره. يمكننا أن نترك هذه النقطة في الوقت الحالي، ونسأل عن الدليل الحقيقي.

بالنسبة للدليل التاريخي، يساورني التردد في أن أفرض على القارئ بالأمثلة المعتبرة عن التضحية البطولية بالنفس التي هي موضوع الكتب المدرسية، والخطب التي لا تنتهي. مع ذلك، إن كان لا بد من دليل، فماذا يستطيع المرء أن يفعل سوى أن يشير إلى هذه الأشياء؟ على أي حال سوف أقتصر على بعض الملاحظات بخصوص حالات واضحة عن المسيح وسقراط. أعتقد أنه ليس من الصائب أن نتجادل عن أن دافع الإنسان عند تضحيته بحياته لا يمكن أن يكون أنانيًّا؛ لأنه ليس من الممكن أن يستفيد من موته، بغض النظر عن حقيقة أنه قد يُعتقد أنه سوف ينال جزاءً حسنًا في حياة أخرى، ومن الممكن أنه قد ينال على مثل هذا الإشباع من ظروف موته، وبالتالي يكون من المقبول ظاهريًّا كي نتهمه بحب الذات. على سبيل المثال قد تنشأ لدى الإنسان رغبة مريضة في الاستشهاد، ودون شك فإن كثيرًا من الشهداء التاريخيين كانوا مهتمين جدًّا بتبجيلهم الذاتي، حتى إنهم كانوا مستعدين لمواجهة الموت كي ينغمسوا في مشاعرهم الأنانية الخاصة بصلاح النفس. يمكن وصف نفسية هؤلاء الناس على أنها قائمة على نوع من الأنانية، ولكن في رأيي مثل هذا التفسير ليس معقولًا في الحالات التي تخص المسيح وسقراط. أعتقد أن تلك الحالات كانت أمثلة على عدم الأنانية المنزهة. كما أوضحنا بالطبع من قبل، هذا مجرد تفسير. إذا أراد شخص ما أن يعتقد أن المسيح مات كي يشبع غرورًا ذاتيًّا مريضًا أو شوقًا للشهرة القبيحة، فليس لديَّ ما يمكنني أن أثبت به خطأه بشكل قاطع. يمكنني فقط أن أقول إنني أرى أن حكمه خاطئ، وأنه يفتقد بدرجة غريبة لذلك التبصر الموجود في الشخصية الإنسانية، وسيكون عليَّ أن أكتفي بذلك. اعتاد البروفيسور كارفيث ريد[38] أن يقول إننا إن نسبنا دوافع سيئة إلى دليل يُظهر لنا دوافع جيدة فهذا سلوك غير علمي.

قد تكون حالة سقراط أكثر إقناعًا من حالة المسيح؛ لأن العاطفة والخرافة التي تحيط باسمه قليلة. لا أفهم كيف يمكن لأي حكم ذكي يصدر عن إنسان يعرف الحقائق أن يشك أن سقراط قد ضحى بمصلحته وحياته في سعيه المنزه وراء ما اعتبره واجبه. لم تحركه الأنانية بل محبته للصلاح.

الجانب الآخر من الدليل هو المعرفة هو معرفة الشخص عن نفسه، وعن رفاقه. الناس بوجه عام يميزون بإنصاف بين الأفعال الإيثارية التي تتطلبها الحكمة العملية ومصلحة الذات كما يعتقدون، وبين الأفعال الإيثارية المنزهة تمامًا. إنهم يعتقدون أنهم يختبرون النوع الأخير من حين لآخر في أنفسهم وفي الآخرين. غالبًا ما يكونوا مخطئين بلا شك في بعض الحالات، فما يعتبرونه عدم أنانية قد لا يكون سوى سياسةٍ إحصائية. لكن من الصعب أن

يكونوا مخطئين في كل الحالات. من الصعب أن يكونوا قد توصلوا إلى تمييز بين الإيثار الغرضي والإيثار المنزه، إذا لم تكن حالات من الأخير متوفرة في تاريخ العالم بأكمله، وهذا ما يريده الأناني منا أن نصدقه. عليَّ أن أقول إنه غالبًا ما يجد المرء لدى أولئك الرفاق العاديين الذين لا يعتقد المرء أنهم أبطال أخلاقيون أفعالًا صغيرًا لا حصر لها تمليها الرغبة في نفع الآخرين دون أي تفكير في أدنى تعويض. لدى الناس بوجه عام مشاعر رقيقة نحو بعضهم البعض. الناس بطبيعتهم محبون وكرماء إلى حد ما، ويُفضِّلون منح السعادة بدرجة أكبر من التعاسة. معظم الناس ينتعشون عند رؤيتهم لطفل سعيد وسيبذلون جهدهم كي يجعلوه كذلك. إن علم النفس الذي ينسب كل هذا إلى مجرد سلوك هو علم نفس سطحي للغاية.

لكن سوف يُقال إن الناس يعرفون جيدًا أن كل ما سبق هو حكمة عملية جيدة، وأنه من الحكمة أن يساعدوا الآخرين، حتى إن لم يكن هناك تعويض فوري. سيكون لها فائدتها بصورة غير مباشرة. أجيب على ذلك قائلًا إن الغالبية العظمى من البشر لا يقدرون الأمر بهذه الطريقة. قد يقول المرء إنهم ليسوا أذكياء جدًّا، وأننا هكذا نبالغ في تقدير دوافعهم. لكن سيكون هناك جدال ضدي بأن الأخلاق ليست نتاج الفرد، بل نتاج المجتمع. حتى إذا لم يكن الفرد على علم بالدوافع الأنانية فهو يتصرف بغير أنانية؛ لأنه تدرب على هذه العادة عن طريق مجتمع يعرف جيدًا أفضل سياسة لتعليم أطفاله كيف يعتنون بمصالحهم الخاصة. تنشأ عادات عدم الأنانية طبقًا لحسابات أنانية بين أعضاء المجتمع الأكثر ذكاءً، وبهذا تنغرس في نفوس الآخرين.

لقد اكتشف الناس أن الإيثار له نفعه، ولهذا السبب فقط بدأوا في ممارسته قد ينسى الناس الدافع الأناني الفطري، ومع ذلك فقد تستمر تلك العادة. لذلك فالأفعال غير الأنانية تقوم حقًّا على الأنانية حتى لو لم يكن القائمون بها على دراية بأنانيتهم.

لا يجب عليَّ الآن أن أوافق على أن ما ذكرته الآن بخصوص المنشأ التاريخي للأخلاق حقيقيٌّ. لكن حتى لو كان كذلك، فإنه ليس لهذا الغرض. إننا لا نتناقش هنا عن منشأ عدم الأنانية الاجتماعي. نحن نتناقش في علم النفس الحالي الخاص بالرجال والنساء. نحن نناقش ماهيتهم، لا كيف وصلوا إلى ما هم عليه. إن كان أي فرد يتصرف الآن بدوافع غير أنانية، فلا يهم معرفة الأسباب التي جعلت والديه أو معلميه يعلمونه. على الأقل الدوافع غير الأنانية الأصيلة هي التي تتحكم فيه فعلًا. إذا سلَّمنا بذلك فقد نلنا مرادنا.

إن النقطة التي توصلنا إليها في مناقشتنا الآن هي: هناك بالفعل أفعال يقوم بها البشر تحركها الرغبة في إفادة الآخرين. إنها تنشأ عن دوافع خيِّرة دون النظر إلى تعويض ممكن، سواء من الأشخاص المستفيدين مباشرة أو

بصورة غير مباشرة من المجتمع بصفة عامة. ولكن يظهر اعتراض جديد على هذه النقطة. لنفترض أننا نُقر بوجود دوافع خيِّرة تمامًا، ومع ذلك فالأفعال التي تحكمها مثل هذه الدوافع هي في النهاية أفعال أنانية؛ لأن المرء يقوم بها، لأنه في النهاية يحصل منها على إشباع. إنها تشبعه، ولذلك يقوم بها من أجل الحصول على هذا الإشباع. فلنفترض أنني أشعر بالسعادة عندما أرى الآخرين سعداء، وأنني أحاول أن أجعلهم سعداء دون أي أمل في تعويض ما. من الواضح أن التعويض الذي أحصل عليه هنا، والذي أقوم بسببه بهذا الفعل هي المتعة التي أحصل عليها عندما أراهم سعداء. من ثم فالدوافع الخاصة بالفعل الذي أقوم به أنانية تمامًا.

أعتقد أن تفسيرًا نفسيًّا كهذا صحيح تمامًا. من المؤكد فعلًا أن الشخص يقوم بفعل ما من أجل إشباع دافع خاص به، ودون شك يحصل على المتعة عن طريق إشباعه لهذا الدافع. عندما لا يجد في الفعل أي إشباع لنفسه لن يقوم به. في الحقيقة إنكارنا لهذه الحقائق الواضحة سيكون من المحال، لأنه سيعني أن الشخص يستطيع أن يعمل دون أي دوافع على الإطلاق. من الواضح أن كل فعل عاقل طوعي له ما يدفعه، وأنا لا أتحدث هنا عن الأفعال العصبية الانعكاسية وما شابه ذلك. لا يمكن لأي دوافع أن تحركني إلا دوافعي. بهذا المعنى يكون كل فعل طوعًا لمصلحة الذات بلا شك. علاوة على ذلك فإن هذا الاعتراض مناسب جدًّا؛ لأنه يجبرنا على شرح وتعريف: ماذا نقصد بعدم الأنانية المنزهة؟ لقد استندنا الآن على الحس السليم دون تمحيص.

قد تبدو الصعوبة كبيرة جدًّا، ولكن حلها بسيط تمامًا. لنفترض أني أفعل شيئًا يمنح السعادة لطفل ما، وهذا الفعل لا يحتاج إلى تضحية كبيرة بالنفس، أو أن يكون بطوليًّا كي يوضِّح مقصدنا. قد يكون بسيطًا جدًّا. قد أقوم به لأنني أعلم أن الطفل ميسور الحال، وأتمنى أنه سوف يتذكر مساعدتي يومًا ما ويرد لي جميلي بطريقة ما. قد أقوم به دون هدف واضح منتظر، ولكن لأنني أعتقد أنه سوف يرتقي بمصالحي كي أنال سمعة أنني عطوف. في كل هذه الحالات؛ فإن الأنانية هي التي تملي عليَّ فعلي. لكني قد أقوم بهذا الفعل؛ لأنني من هذه النوعية التي تشعر بالرضى عندما ترى الأطفال -أو الآخرين بوجه عام- سعداء. إن كان الأمر كذلك، فإن فعلي غير أناني ويخلو من أي غرض، على الرغم من أني أقوم به لأنني في الحقيقة أنال الرضى في سعادة الآخرين. باختصار، الفارق بين عدم الأنانية المغرضة وعدم الأنانية المنزهة ليس هو الفارق بين الأفعال التي تهدف إلى إشباع طبيعة المرء وتلك التي بلا دافع. لا يوجد شخص يقوم بعمل إلا لكي يشبع طبيعته الخاصة به. هذه هي النقطة التي يقوم عليها الاعتراض الذي نحن بصدده، والحقيقة التي نقر بها. يعتمد الاختلاف الحقيقي على نوع الأشياء التي تشبع طبيعة الإنسان. لو أن شخصًا يجد إشباعًا في السعادة أو في رضى الآخرين، حينئذ يكون غير أناني

بنزاهة ما دام أن الدافع هو القيام بأعمال تجعل الآخرين سعداء، أما إذا كان ما يحركه أي دافع آخر مثل الثروة أو السلطة أو الشهرة أو السمعة، حينئذ لا تكون أفعاله لأجل نفع الغير، ولا تكون منزهة حتى لو كانت تنتج -أو كان الهدف منها أن تنتج- سعادة الآخرين. يعطينا ذلك تعريفًا لعدم الأنانية المنزهة، وسوف نرى أنه مناسب تمامًا للحقائق المتعلقة باستثارة الدوافع الإنسانية التي أوضحناها في الاعتراض الذي نناقشه. إن الإنسان غير الأناني بشكل نزيه هو الذي يجد سعادته في جعل الآخرين سعداء، وتتأثر أفعاله بهذا الدافع. سيكون من غير المعقول أن نطلب منه ألا يحصل على أي متعة ولا يجد إشباعًا في حبه للغير. مع ذلك يبدو أن هذا هو ما يطالب به الاعتراض.

ليس من الضروري على الإطلاق أن تثبت قضيتنا أن أي فعل دائمًا ما يحدث دون أي دوافع محركة له. على المستوى الشخصي أعتقد أن بعض الأفعال قد تكون لها هذه السمة، لكن ليس من الضروري أن نقبل هذا الرأي. إن الدوافع الإنسانية شديدة التشابك، وغالبًا ما يكون الفعل الفردي نتاجًا لمجموعة من الدوافع المختلفة المتشابكة؛ بعضها صالح وآخر شرير وثالث مزيج من هذا وذاك، ورابع مجهول السبب. قد تسود الدوافع الصالحة أو الشريرة، وقد ينقسمان بالتساوي. قد يقوم الشخص بمساعدة جاره لأن هذا سلوك طيب، وأيضًا قد يكون السبب أنه يرغب في سعادة جاره بنزاهة. قد يشعر بالمتعة وبإخلاص عندما يرى حظ جاره الطيب، بينما في الوقت ذاته يستفيد من هذا لأنه يقصد أن يفعل ذلك، فلماذا لا يجب عليه ذلك؟ إن أنكر الكلبي[39] في مثل هذه الحالة حقيقة الدافع المنزه، ونسب كل الفعل لدافع الأنانية، فهو غبي حقًّا. إنه يختار سببًا من اثنين أو أكثر من الأسباب المشتركة في حدث ما، ويدَّعي أنه السبب الوحيد، ويتجاهل وجود بقية الأسباب. إن تعقد الأسباب هو مبدأ حقيقي إلى حد كبير في الأفعال البشرية كما في العالم المادي.

ما أقصده هو أنه ليس من الضروري في جدالي ضد الأنانية أن أثبت أن دائمًا ما تحدث أفعال بشرية تعود فقط إلى دوافع نزيهة على الرغم من أنني شخصيًّا لا أرى وجود أي سبب للشك في ذلك، لأننا عندما نعترف مرة بوجود الدوافع غير الأنانية النزيهة وأنها تعمل بأي حال من الأحوال، ولو حتى لأسباب جزئية لأفعال البشر، وحتى إن كان من الحقيقي أنها تمتزج دائمًا بدوافع الأنانية، فهذا يعني أن قضيتنا قد فازت على قضية الأنانية، فما يؤكده المحب لذاته هو أن كافة دوافع البشر أنانية ولمصلحة الذات، وأن الدافع غير الأناني المنزه هو أمر مستحيل من الناحية النفسية. من ثم إذا اتضح ذات مرة -حتى ولو في حالة واحدة- أن مثل هذا الدافع قد أحدث تأثيرًا طفيفًا على الفعل الإنساني، فهذا يتسبب في انهيار مفهوم الأنانية. السؤال الوحيد المتبقي سيكون: إلى أي حد تكون دوافع الإنسان أنانية، وإلى أي حد تكون غير أنانية

بصورة منزهة؟ على هذا الأساس لو أن كل ما تبقى للأناني كي يجاهد من أجله هو أن الأنانية في العالم تفوق عدم الإيثار بدرجة كبيرة جدًّا، قد نؤيده في ذلك دون شك. أتخيل أنه لن ينكر أحد هذا، وأعتبر أن هذا هو التعليم الحقيقي للتاريخ. إن ما يظهره التاريخ هو أن الجنس البشري تُخيِّم عليه ظلمة القسوة والجشع والأنانية. لكن ليس من الحقيقي أنه ما من أفعال غير أنانية نزيهة أبدًا. يعرض لنا التاريخ الكثير من الأمثلة الواضحة على مثل هذه الأفعال. هناك أمثلة لا حصر لها على عدم الأنانية تحدث في الحياة اليومية للرجال والنساء العاديين، والتي لم يسجلها أي تاريخ.

في ضوء هذه الاعتبارات يجب أن يكون واضحًا بالتأكيد مدى ضعف قضية ذاك من يؤمن بالأنانية الشاملة. كما يوضح تحليلنا فإن الإيثار المنزه لا يعني شيئًا سوى فعلٍ يحركه بصورة جزئية أو كلية إشباع نحصل عليه من رؤيتنا لسعادة الآخر. لذلك ما يجب على الأناني أن يوضحه هو أنه ما من مخلوق إنساني يجد متعة عندما يرى الآخرين سعداء، أو حتى تتأثر أفعاله برغبته في مثل هذه المتعة. أعتقد أنه سيكون من الصعب على أي شخص عاقل عديم المحاباة، مراقب لسلوكيات البشر، أن يصدق هذا. الشخص الذي يفهم تمامًا ما يتضمنه ذلك ويقبل هذه النتيجة لا بد وأن حكمه معوج، أو أنه يخضع لوجهة نظر نفسي ملتوية. قد تخضع حالته لمهارة المُحلِّل النفسي، لكنه ليس من المحتمل أن يستسلم للجدل.

* * *

شمولية الأخلاق

كنت قد أخذت على عاتقي أن أفحص ثلاثة أسئلة في نهاية الفصل الثاني. السؤال الأول: ما قانون الأخلاق الشامل؟ السؤال الثاني: بأي معنى يكون هذا القانون شاملًا؟ السؤال الثالث: ما أساس الالتزام الأخلاقي؟ حتى الآن أبدينا اهتمامًا بالسؤال الأول فقط. في الفصول من 5 - 9 كشفت عن مفهومي عن ماهية الأخلاق، وما تفرضه على الناس من أوامر. أعود إلى السؤال الثاني الذي يجب أن نواجهه المتعلق بالشمولية المفترضة لهذه الأخلاق. حتى إن اعترفنا بأن النظام الأخلاقي الذي قمنا برسم خطته هو في جوهره الأخلاق المسيحية التي نزعم نحن شعوب أوروبا وأمريكا أننا نتبعها، وحتى لو كان هذا الاعتراف زائدًا عن الحد لدرجة أن كثيرين سيرفضون التسليم به، فما هو التبرير الممكن لديّ الذي يقترح أن الأخلاق تخص أيضًا اليابانيين والصينيين وسكان جزر ميلانيزيا والهنود والإيراكوي[40] وبقية البشرية؟ أليس من الواجب عليَّ أن أشعر بالخزي والارتباك لمجرد تفكيري أنني ملتزم بمساندة افتراض وهمي جدًّا؟ في موضع سابق طلبت من القارئ أن يُرجئ حكمه بخصوص هذا السؤال حتى تسنح لي الفرصة لتوضيح مفهومي عن طبيعة الأخلاق بشكل تام، وهذا هو ما فعلته الآن ولا أستطيع أن أطلب من القارئ أن يكون صبورًا أكثر من ذلك، وله حقه في الإجابة. عليَّ أن أواجه الاعتراض الذي نجحت في تجنبه حتى الآن بأي وسيلة ممكنة. يجب أن يكون موقفي جيدًا، أو أترك المجال للنسبوي الأخلاقي وأنا بين الضحك والسخرية. لست على جهل بعبئيّ الصعوبات والارتباك اللذين أحملهما على كاهلي بسبب الاعتراضات الواضحة على أدائي لمهمتي بنجاح.

عليَّ أن أؤكد أن هذه الأخلاق التي قمت برسم خطتها يمكن تطبيقها إلى حد ما على كل الناس تطبيقًا شاملًا. أعتقد أن أهم نقطة هي أنه يجب أن يكون مفهومًا جيدًا - في هذا الرأي - ما نؤكده حقًّا وما لا نؤكده. إن أكبر عائق أمام قبول هذا الرأي يتمثل في حقيقة أن الناس سيعتقدون أنه يقصد كل الأنواع التي لا يقصدها حقًّا. لهذا السبب فمن أول وهلة يبدو غير معقول. هذا لأنه من المفترض أن يحتوي على أو يتضمن أشياء كثيرة هي في الحقيقة غير معقولة، لكنه لا يحتوي عليها أو يتضمنها على الإطلاق، وذلك عندما نفهمه بطريقة صحيحة. لذلك يجب أن تكون مهمتنا الأولى تبديد سوء الفهم. في الحقيقة إن جزءًا كبيرًا مما يجب عليَّ أن أقوله سوف يتضمن تفسيرًا دقيقًا لما أقصده بمبدأ شمولية الأخلاق. عندما تُستكمل عملية إزالة سوء الفهم، أتمنى أن يبدو المبدأ أقل غرابة وأكثر قبولا مما هو عليه الآن.

سوف أبدأ بالقيام بتمييز واضح قد اقترحته بالفعل في صفحة سابقة. عندما نؤكد وجود أخلاق شاملة فقد نقصد أن هذه الأخلاق مقبولة، أو تم قبولها كحقيقة من قِبل البشر في كل مكان وزمان. حينئذ سيكون السؤال ذات طابع أنثروبولوجي وتاريخي خالص. هل من الممكن أن يقوم البرهان التجريبي بتأييد حقيقة وجود أخلاق شاملة بهذا المعنى؟

إني لا أرفض الآن هذا الاعتراض حتى إن كان بهذا الشكل. سأحاول أن أوضِّح أن هناك مقدارًا من الحقيقة في مبدأ شمولية الأخلاق عندما يُفهم بهذا المعنى. لكن في الوقت الحالي أنا مهتم بتوضيح أن هذا ليس بالتأكيد المعنى الأولي للمبدأ الذي أتبناه. ما يقصده ذلك المبدأ أساسًا هو أن هناك قانونًا أخلاقيًّا واحدًا يجب أن يقبله كل الناس حتى ولو كان غير موجود حقًّا. من ثم فإن جدالي الأساسي ليس أن اليابانيين والصينيين وسكان ميلانيزيا وكافة الشعوب لديهم حقًّا نفس الآراء عن الأخلاق، ولكن بالأخرى أن نفس الأخلاق قابلة لأن تُطبَّق عليهم بمعنى أنهم يجب أن يعترفوا ويقروا بها مهما كانت آراؤهم الفعلية عن الأخلاق. أريد أن أوضِّح أن الناس لا يعتقدون جميعًا أن نفس الأفعال أخلاقية، لكنهم يعتقدون أن نفس الأفعال تكون أخلاقية بالنسبة لهم جميعًا مهما كان فكرهم.

بدأت فكرتنا فعلًا في الجلاء. في الحقيقة نحن لا نعرف حتى الآن المعنى التجريبي لكلمة «يجب» الغامضة. إدراك معناها هو اللغز الأخير الذي سيكون علينا أن نسبر أغواره قبل أن تنتهي استفساراتنا. لكن علاوة على ذلك فإن ذلك يُعد مسألة تحليل فلسفي. لا بد وأننا نعرف بالفعل معنى كلمة «يجب» بطريقة ما عامة تعتمد على الإدراك لا التحليل، ودون تمعن التفكير فيها، ويجب أن نعتقد في ذلك. إذا سُمِح لنا في الوقت الحالي أن نستمر على أساس هذا المعنى الذي يعتمد على الإدراك، فمن المؤكد أنه من السخف - وليس حسب الظاهر - أن نعتقد أنه يجب على كل الناس أن يتفقوا على ما يعتبرونه صائبًا أو خاطئًا. يمارس سكان غينيا الجديدة أنواعًا من القسوة الصادمة تجاه بعضهم البعض. ربما يعتقدون أن هذه الممارسات أخلاقية تمامًا، مع أنه من المحتمل جدًّا أنهم لا يفكرون فيها بهذه الطريقة على الإطلاق. إن كان ما تعلمناه من مفهوم شمولية الأخلاق هو أننا متفقون تمامًا مع سكان غينيا الجديدة في آرائنا الأخلاقية في مثل هذه الممارسات، حينئذ قد يُعتقد أن مثل هذا الرأي ليس فقط زائفًا، ولكنه سخيف بشكل واضح بالنظر إلى البرهان التجريبي الذي أورده علماء الأنثروبولوجي. لكن إذا كان ما نؤكده عليه فقط أن سكان غينيا الجديدة عليهم أن يعتقدوا عكس ما هم عليه؛ أي أن يدينوا الممارسات التي يوافقون عليها الآن، وأنه يتوجب عليهم أن يتوقفوا عن جرائم القتل والنهب والسلب، وأن يتعلموا أن يعيشوا معًا في سلام ووئام، فلا يمكن أن نقول إن هذا الرأي غير معقول على الرغم من أنه

قد يبدو زائفًا. على الأقل هذا ما اعتقده ملايين العقلاء والمثقفين حتى اليوم. إنه يتوافق مع ما قد أُطلق عليه الحس السليم للبشرية المتحضرة. لا يمكن حقًّا قبوله كرأي فلسفي منيع بناء على مثل هذه الأسس. كي نجعله مقبولًا تمامًا، علينا أولًا أن نعطي تفسيرًا فلسفيًّا لمعنى كلمة «يجب». لكن في الوقت الحاضر نحن نتحرك على مستوى الحس السليم. ما أنا مهتم بتوضيحه في الوقت الحاضر ليس أن هذا الرأي حقيقي، لكن أنه لا يجب رفضه ارتجالًا على أنه غير معقول بدرجة تجعله لا يستحق الفحص. أتمنى أن أستطيع التخلص من بعض من هذا التحيز الأولي ضد رأيي الذي ربما قد قام به القارئ في هذا الفصل، وذلك عن طريق هذه الاعتبارات.

من الواضح أمامنا أن الدليل على الاختلاف الفعلي في قوانين الأخلاق بين الأجناس والدول المختلفة في غير محله بدرجة كبيرة؛ لأن ما نؤكده ليس التطابق في الرأي الأخلاقي؛ بل تطابق الحقيقة الأخلاقية. من وجهة النظر المنطقية جدًّا، قد نُصر أننا حتى إن سلمنا بعدم وجود شخصين قد اتفقا على أمر أخلاقي واحد، سيكون هذا غير ملائم للمشكلة المتعلقة بوجود أخلاق شاملة؛ لأن نفس القضية قد تظل كما هي، أي أن هناك حقيقة أخلاقية يجب على كل الناس أن يقبلوها، حتى لو لم يكن أي كائن إنساني قد عرف ماهية الحقيقة الأخلاقية.

لكنني لا أرغب في أن أدفع بالمنطق الصرف في الأمر حتى الآن. لا أرغب في الإقرار بانفصال مطلق بين آراء الناس الأخلاقية والحقيقة. أود على العكس من ذلك أن أؤكد على أن هناك معنى يمكن أن يُقال عنه بالحقيقة أن الأمر لا يقتصر فقط على أن البشر بشكل عام عليهم أن يُقروا بمعيار أخلاقي واحد، بل إنهم يفعلون ذلك أيضًا بالفعل. لأنه إذا كان مثل هذا الاختلاف الكامل في الآراء الأخلاقية موجودًا بالفعل بين البشر من مختلف الأجناس والأزمنة لدرجة أن ليست هناك وسيلة للتوفيق بين البشر، سيصبح هذا غير مقبول بدرجة كبيرة مع أنه قد يكون ممكنًا نظريًّا ومنطقيًّا أن نتمسك بالاعتقاد في كلمة «يجب» التي يمكن أن تُطبَّق بدرجة شاملة. ليس من المحتمل أن يجهل الجزء الأعظم من البشر الحقيقة الأخلاقية، سواء كانت واحدة أو كانت هناك مجموعة مختلفة من الحقائق الأخلاقية، وليس من المحتمل أن يكونوا غير متفقين بالنسبة لها بدرجة مشوشة لا تقبل المصالحة. يختلف الحال هنا عما هو عليه في العلم. إذا كانت هناك حقيقة علمية يجهلها جميع الناس أو يعرفها القليل جدًّا منهم، فهذا ليس بالأمر الغريب؛ لأن العلم يحتاج تدريبًا محددًا وقدرات وأدوات وخبرة خاصة. لكن كل الناس لديهم الخبرة المطلوبة لإصدار الأحكام الأخلاقية؛ إنها خبرة أن يكونوا أحياء، تربطهم علاقات مع الآخرين. لسنا في حاجة إلى أدوات أو قدرات معينة. إذا كانت هناك حقيقة أخلاقية يجهلها الناس جميعًا تمامًا، لا بد وأن يكون هذا أمرًا غير

عادي. يجب أيضًا أن نتوقع هنا نوعًا من الجهل الجزئي مع بعض الانحرافات في الرأي. يجب أن نتوقع أن بعض الناس سيفهمون الحقيقة بدرجة أكبر، ويفهمها آخرون بقدر أقل؛ بمعنى أن بعضهم سيكونون عقلاء، والآخرون أغبياء. إذا كان الأمر كذلك فلا حاجة إِذَنْ لأن يتزعزع اعتقادنا في شمولية الأخلاق. لكني أعتقد أنه من الممكن أن يتزعزع إذا كانت الآراء الأخلاقية المختلفة في الأزمنة والأماكن المختلفة متناقضة مع بعضها تمامًا، لدرجة أننا لا نستطيع أن نجد فيها أساسًا عامًّا من أي نوع إن لم تكن هناك إمكانية لتوضيح أنها اختلافات تتعلق بموضوع عام، وإن لم تكن هناك إمكانية للتوفيق بينها. لكي يمكننا أن نردد بسخرية قولًا شهيرًا لهيجل علينا بالتأكيد أن نعتقد في أن الرأي الأخلاقي ليس ضعيفًا جدًّا لدرجة أنه يجب دائمًا أن يكون موجودًا في كل مكان، لكنه ليس كذلك. حتى لو كان مثل هذا الرأي الأخلاقي عديم التأثير تمامًا موجودًا في عالم من الأشباح وليس في مكان آخر، سيكون عديم النفع تمامًا بحيث إننا لا نستطيع أن نجادل من أجله.

لهذا أعتقد الآتي: ليس من المرغوب تمامًا أن نرفض تحدي النسبوي الأخلاقي في أن نجد بين آراء البشر الأخلاقية المختلفة عنصرًا شاملًا. أعتقد أنه من واجبي أن أوضِّح أن بمعنى وطريقة ما، كل الناس حقًّا يقبلون أخلاقًا شاملة واحدة، ودائمًا ما كانوا كذلك. لهذا السبب فقد قلت من قبل إن قانون شمولية الأخلاق يعني مبدئيًّا أن كل الناس عليهم أن يُقروا بالأخلاق الواحدة، لا أن يُقروا بما يفعلونه. هذا بشكل مبدئي فقط. هناك معنى ثانوي للقانون الذي أنا مهتم أيضًا بتأييده، وأعني أن على الرغم من الاختلافات حول الأخلاق، هناك دائمًا وعي يجعل الناس يُقرون بوجود أخلاق واحدة.

سأهتم بهذا المعنى الثانوي وحده في الفصل الحالي لأنه من المستحيل أن أوضِّح أنه يتوجب على الجميع أن يقروا بأخلاق شاملة واحدة حتى نقوم بحل مشكلة المعنى التجريبي لكلمة «يجب». بعد أن نكتشف أساس وطبيعة الالتزام الأخلاقي يمكننا أن نتقدم في محاولتنا إثبات أن نفس الالتزام الأخلاقي يشمل الإنسانية كلها. بناء على ذلك فأنا أستبقي هذه المحاولة للفصل القادم. سأنشغل فيما تبقى من الفصل الحالي بمحاولة تأييد الرأي القائل إن هناك أساسًا لشمولية الأخلاق المختلفة والتجريبية في العالم.

لكن ألا يعني هذا أننا نعود مرة أخرى إلى الرأي الذي قد ذكرته في بداية هذا الفصل الذي يبدو أنه يجعل قانون شمولية الأخلاق يبدو وكأنه غير معقول تمامًا؟ علاوة على ذلك، هل نقصد أن الأخلاق التي أوضحناها في الفصول من الخامس إلى التاسع في هذا الكتاب ليست أخلاقنا فقط، لكنها أيضًا أخلاق كل الحضارات التي ظهرت في عصرنا وفي كل الأزمنة الماضية وحتى حضارات الشعوب البدائية الهمجية؟ بالنظر إلى براهين علم الأنثروبولوجي الواضحة، كيف يمكننا أن ننقذ مثل هذا القانون من الهلاك وسط السخرية والضحك؟

لنبدأ مجددًا في تفسير ما لا نقصده بعناية كي يظهر ما نقصده بمعناه الحقيقي. نحن نؤكد حقًّا أن كل الناس في كل الأزمنة والأماكن يقبلون -وقد قبلوا- أخلاقًا واحدة. لكننا يمكن أن نصل إلى ذلك عبر معانٍ مختلفة كثيرة، وبعض من هذه المعاني المتعلقة بذلك الرأي غير معقولة تمامًا وتناقض كافة البراهين. لنتخلص من هذه الافتراضات الزائفة غير المعقولة، ودعونا نرى ما إن كان سيتبقى لنا شيء يمكننا الاعتقاد فيه بشكل عقلاني.

أولًا وقبل كل شيء، أنا لا أقصد أن كل الشعوب والأجناس في العالم تتخذ نفس الآراء عن جريمة القتل والسرقة والانتحار وممارسة الجنس والصدق والشجاعة والأمانة كما نفعل نحن. يجب أن ننظر بين الأنظمة الأخلاقية المختلفة، ليس من أجل التوصل لإجماع في الآراء حول الواجبات الخاصة في الحياة أو قواعد الأخلاق الخاصة، ولكن من أجل اعتراف ما بقانون الأخلاق العام. هذا القانون العام هو مبدأ الإيثار. إنه جوهر الأخلاق. كل ما نؤكده هنا هو أن كل الأخلاق تعتبر هذا مبدءَها الأساسي. من المؤكد أن لدينا كثيرًا من الآراء المختلفة المتعلقة بأنواع الأفعال الغيرية. ستنشأ الاختلافات عن مصدرين. في المقام الأول ستكون هناك اختلافات موضوعية تعود إلى حقيقة أن نفس القانون العام عندما يُطبَّق على مجموعة من الظروف المختلفة ستكون له نتائج مختلفة. قد يكون من الحقيقي أن وحدة الزواج هي الأفضل في دولة ما (أعني القانون الغيري إلى حد كبير)، بينما في دولة أخرى قد يكون تعدد الزوجات أو الأزواج هو الأفضل. في المقام الثاني ستكون هناك اختلافات شخصية تعود إلى الطرق المختلفة التي سيحاول بها البشر المختلفون في أمزجتهم أن يُطبِّقوا نفس القانون الأساسي. إن تطبيق مبدأ عام على حالات معينة يستلزم قدرة على التصور والخيال. عندما تقوم العقول البشرية بهذا العمل فهي لا تعمل كآلات يمكن عن طريق ضبطها آليًّا أن تصل إلى نفس النتيجة إذا تم تقديم نفس المعلومات لها. تتأثر العقول البشرية بكل أنواع الغرائز والفشل التي تعود إلى أسباب شخصية. من ثم فحتى في نفس الدولة والعصر والظروف ستكون هناك دائمًا اختلافات في الرأي فيما يتعلق بواجبات وقوانين أخلاقية معينة. لذلك كل ما نتوقع أن نجده بدرجة معقولة بين مختلف الأخلاق في العالم هو تطابق معين للروح الداخلية دون اتفاق كامل في كافة التفاصيل. إن الفشل في فهم ذلك هو أحد أسباب قبول مذهب النسبية الأخلاقية بدرجة واسعة. علينا أن نتأكد ما إن كان باستطاعتنا أن ندرك أن الروح الداخلية للإيثار هي جوهر تلك القوانين الأخلاقية المختلفة.

ثانيًا أنا لا أقصد أن كل البشر دائمًا ما كانوا يقبلون أخلاق الإيثار بالشكل أو الكلمات التي تعبر عن هذه الأخلاق في هذا الكتاب. «اعمل دائمًا كي تزيد من سعادة البشر كلما أمكنك. في نفس الوقت اعمل بمبدأ أن كل الأشخاص

-بما فيهم أنت- متساوون في القيمة بدرجة حقيقية». سيكون من غير المعقول حقًّا أن نزعم أن كل واحد دائمًا ما كان يقبل هذا الشكل من الأخلاق. بقدر معرفتي لا يوجد أحد سواي قد عبَّر عن جوهر الأخلاق بهذه الطريقة تحديدًا. الآن بعد أن عبَّرت عنه بهذا الشكل فإن 90% من البشر لن يكونوا قادرين على فهم ولو حتى معنى الكلمات. من المحتمل أن أكثر من 90% ممن يفهمونه سوف يرفضون قطعًا أن يقبلوه.

إن ذلك لا يثير الدهشة. من المؤكد أن ما من شيء يجعلنا ننكر آراءَنا. الناس بوجه عام قد يفهمون بشكل عملي ذلك الذي هم غير قادرون على فهمه عندما نعبِّر عنه في صورة مبدأ مجرد. كثير من الناس يفهمون تمامًا أن التفاح يسقط على الأرض مع أنهم لا يستطيعون أن يعرفوا السبب في أي شيء يخص قانون الجاذبية، حتى ولو ذُكِر بأبسط المصطلحات الممكنة. علاوة على ذلك، وحتى بين المثقفين، سيقبل الكثيرون رأيًا على أنه حقيقي عندما نذكره بمجموعة معينة من الكلمات، بينما يعلنون أن نفس الحقيقة تعتبر كذبًا خطيرًا إن عبَّرنا عنها بطريقة مختلفة. كي تضمن رفض جمهورك لحقيقة ما، ليس عليك سوى أن تدرج فيها كلمة أو كلمات ما تحوي أفكارًا متصلة ينحاز ضدها من يستمعون إليك. كي تضمن قبول الكذب عليك فقط أن تُدرج كلمة أو كلمات تحوي أفكارًا ينحاز ضدها مسبقًا المستمعون إليك، أو كلمات تمدحهم وتطريهم. معظم الخطباء والكتاب يستفيدون من هذين المبدئين. إنهما موجودان كي يشاركا في المناقشات الفلسفية التي تدور بين الفلاسفة المختلفين. الآن يجب أن أقول إن مبدأ الإيثار الأخلاقي كما عبَّرت عنه في الصفحة السابقة يعني في جوهره تحديدًا نفس القول: «افعل بالآخرين كما تحب أن يفعلوا بك». لكن دون شك سيكون نفس الحال أن كثيرًا من أولئك الذين اعتادوا أن يمجدوا النص الإنجيلي كجوهر الأخلاق المسيحية سوف يعتبرون مبدأ الإيثار بمثابة انحراف خطير عن الأخلاق المسيحية.

الناس بوجه عام لا يفهمون ما يقصدونه. إنهم لا يفهمون معنى أغلى معتقداتهم. إن إحدى وظائف الفيلسوف الأساسية هي أن يخبرهم بمعناها. هذه مهمة صعبة جدًّا. إن استطاع الفيلسوف أن يقوم بهذه المهمة بنجاح، وذلك في مناسبات نادرة، فإن الناس بوجه عام لا يعترفون بآرائهم التي يُعاد ذكرها، لكنهم يخبرون الفيلسوف أنه يقول كلامًا فارغًا.

في ضوء هذه الاعتبارات يمكننا أن نفهم شيئًا ما عن المركز الذي نعتقد أن مبدأ الإيثار يشغله في مجال الآراء الأخلاقية لدى الناس. يُعتقد أنه سيكون شرح دقيق للمبدأ العام إلى حد ما، وبلغة فلسفية مجردة، وهذا المبدأ هو ما يدبر حركة كافة القوانين الأخلاقية. إنه يمثل الروح العامة التي تكتنفها، ولا شيء أكثر من ذلك. وبسبب أن الآراء الأخلاقية كامنة في الوعي العام، فهي

غامضة ومشوشة ومرتبكة ومتناقضة، يتم التعبير عنها بمختلف أنواع وأشكال الكلمات. ولأن التعبير عنها يتم بطريقة مختلفة، لا يقر أحد أنها تتضمن أي مبدأ عام. إن التعبيرات المختلفة لنفس المبدأ تُحسب كمبادئ مختلفة. ليس هناك شيء نادر الوجود بين البشر، وحتى بين الفلاسفة، مثل القدرة على اختراق السطح. إن النسبوي الأخلاقي الذي لا يدرك سوى السطح الخارجي، ولا يمكنه أن يرى ما هو كامن أسفله، يؤكد بثقة غياب مبدأ عام. وعندما يعبر الفيلسوف عن المبدأ العام في صورة واضحة نقية، لا يعود بإمكان أصحاب الأفكار المرتبكة عنه أن يدركوا أنه هو نفس مبدئهم. لذلك يجب ألَّا نندهش إذا تم رفض مبدأ الإيثار على أنه المبدأ الشامل لكل الأخلاق، فإن أخبرنا الهندوسي أو الياباني العادي أن هذا هو مبدأ قانونهم الأخلاقي سوف يبتسمان، أما سكان جزيرة ميلانيزيا فسوف يشعر بالذهول، ولا يترتب على ذلك أن هذا ليس حقيقيًّا في واقع الأمر.

عندما نزيل سوء الفهم قد يبدو رأينا أقل سخافة، حيث إنه ينطبق على الشعوب المتحضرة وحتى أولئك البعيدين عن التقاليد المسيحية. حتى أخلاق الكونفوشيوسية والبوذية قد تبدو بهذه الطريقة مجرد تعبيرات مختلفة عن روح الإيثار. من المؤكد أن كل من كونفوشيوس وبوذا كانا يعلمان مبدأ الإيثار على الرغم من أننا قد نتساءل: هل كان ذلك هو الجزء الأساسي في تعليمهما؟ لكن بالنسبة للهمجيين سيُقال إن رأينا لم يعد مقبولًا. من المؤكد أن معتقداتهم وأعيادهم التي يأكلون فيها لحوم البشر ورحلات الصيد والعربدة والسلب والنهب لا تعبر أبدًا عن روح مفهوم الإيثار. إذَنْ ماذا يجب عليهم أن يفعلوا؟

الآن قد يوضِّح المرء -بين عدة أمور أخرى- أنه لم يتم التأكيد أبدًا على أن كافة الممارسات الفعلية لكل الأجناس هي تعبيرات عن مفهوم الإيثار، ولم يتم التأكيد على أن كافة الممارسات التي تقبلها مجموعة اجتماعية معينة هي تعبيرات عن الإيثار. اليوم قد يجد المرء -حتى في أمريكا أو إنجلترا- كثيرًا من التقاليد المقبولة هناك بصفحة عامة، أنها في حقيقة الأمر قاسية ووحشية. لكن ذلك لا يثبت أن روح الأخلاق الأساسية التي نقر أننا نتبعها نحن الإنجليز والأمريكان، قد لا تكون غيرية في جوهرها. لا يمكن أن نستخلص أي نتيجة مشابهة من ممارسات الهمجيين الخسيسة الكثيرة. سيكون من الأفضل أن نتذكر ذلك. مع ذلك فليس هذا بوجه عام ما كنت مضطرًّا لقوله. ليس هذا هو الاعتبار الأساسي الذي يجب عن طريقه أن أسعى كي أجعل الرأي الذي أجاهد من أجله مقبولًا عند تطبيقه على أخلاق الهمجيين. بدلًا من ذلك سوف أجذب الانتباه إلى سوء فهم ثالث ممكن بالنسبة لنظرية شمولية الأخلاق.

عندما يُقال إن مبدأ الإيثار موجود في كل مكان، فهذا لا يعني أنه موجود في كل مكانٍ بصورة كاملة متطورة تمامًا. إنه موجود بلا شك وسط الشعوب

البدائية في أشكال فطرية فقط، مثل الجنين في أواخر الحمل، أو أشكال غير ناضجة. من الناحية المنطقية لا بد دون شك أن يكون لدى الشخص رأي أو لا. على أي حال سيكون ذلك حقيقيًّا لو أن المرء عن طريق رأي ما يقصد اعتقادًا واضحًا؛ أي رأي يكشف أمام العقل الصلة التي تربط بين المبتدأ والخبر. سواء تأكد ذلك أم لا قد يمكن قبوله بالطبع. لكن على أي حال فهو موجود بالعقل، إما بشكل تام أو غير موجود على الإطلاق. لكن في الغالب لا تكون الآراء اقتراحات. أولًا وقبل كل شيء تبدو في العقل الإنساني كمشاعر مبهمة، وبعد فترة طويلة من التطور تبدأ بصورة بطيئة في التشكل داخل رحم العقل في صورة أحكام واضحة. غالبًا ما لا تتخذ هذا الشكل في النهاية إلا بعد أن يُعبر عنها في صورة كلمات أمام الآخرين، فهي تتوارى في مراكز العقل المظلمة، وتكون غامضة وعديمة الشكل ولا يعبَّر عنها. حتى صاحبها نادرًا ما يعرف أنها موجودة إلا بعد أن يتسلط عليها الضوء لسبب أو لآخر. إن الآراء هي بمثابة كائنات تتكاثر وتنمو. يمكنها أن تنمو من بدايات فطرية. كما أن الجنين البشري قد لا يكون منظورًا، كذلك الرأي في بداياته قد لا يمكن التعرف عليه بصورة متطابقة مع ما سيصبح عليه عندما يتطور تمامًا.

ما يزعمه الناس الآن بخصوص مبدأ الإيثار هو: إذا اتخذت قانونًا أخلاقيًّا متطورًا مثلما نجد في المسيحية أو الكونفوشيوسية، من المحتمل أن تجد المبدأ مذكورًا بوضوح في أدبياتهما أو في أقوال الأنبياء، على الرغم من أنك لن تجده مذكورًا هنا في شكله المجرد بدقة فلسفية. سيتم التعبير عنه بشكل أدبي ليكون مميزًا عن اللغة الفلسفية أو العلمية، لأنه لم يوضع من أجل الفلاسفة والعلماء، بل من أجل الجماهير. لذلك فهو يظهر في الأدب المسيحي على أنه القاعدة الذهبية، وفي صور أخرى كثيرة. لكن عندما تتخذ قانونًا أخلاقيًّا بدائيًّا يخص شعبًا بدائيًّا غير متحضر نسبيًّا، لن تجده مذكورًا بصيغة واضحة على الإطلاق. قد يرفضه هذا الشعب على أنه غير معقول إن وُضِع في شكله الكامل الواضح. مع ذلك فقد يكون هناك متواريًا بين آرائهم البدائية المشوشة، مشكلًا المبدأ الحي الذي تنمو منه هذه الآراء ببطء. قد يكون هناك في شكل بدائي ركيك جدًّا لدرجة أن الأمر قد يتطلب ذكاءً وبعد نظر شديدين للتعرف عليه. كثيرًا ما يحدث الآتي: كلما كان الإنسان متعلمًا بدرجة أكبر، كلما ضعفت بصيرته. لذلك ليس من المدهش أن نجد أناسًا تمتلئ عقولهم بحقائق أنثروبولوجية عقيمة عديمة الفائدة؛ لأنها لا تستطيع التوغل في الروح التي تطلعنا على هذه الحقائق.

قد تظهر فكرة الإيثار أولًا في الشعور المبهم المرتبك بأن المرء يجب عليه أن يكون عادلًا مع جيرانه. إن أولئك الذين يتأثرون بهذا الشعور قد تكون لديهم المعلومات الأولية فيما يخص الأوروبي الذي لديَّ معرفة شخصية بتقاليده وطرق تفكيره- يعتقد أنه من العادل تمامًا أن يتحدث شخص من

سلالة سامية إلى شخص من سلالة وضيعة كما لو أنه كلب. لا يعتقد الشخص ذو السلالة السامية في هذا فقط، بل يعتقد ذو السلالة الوضيعة هذا أيضًا، وهذا هو الأمر الأساسي، ولن يخطر على باله أبدًا أن يستاء من ذلك الأمر. حتى بيننا عادة ما نعتقد بموجبها أنه من العادل أن مجموعة من الناس تستأثر بثمرة عمل الآخرين. حتى وقت قريب كان هذا اعتقاد الضحايا. إن كانت فكرة العدل غير واضحة بيننا، بالتالي ستكون غير واضحة بدرجة كبيرة جدًّا بين الشعوب البدائية، لكنها موجودة. لا أعتقد أنه هناك أي جنس من البشر ليس لفكرة العدل وجود في عقله. الآن عندما تكون فكرة العدل واضحة تمامًا، فإنها تتحول إلى مبدأ العدل أو الإيثار الذي يؤكد على أن رغبات واحتياجات وسعادة كل الناس متساوية القيمة حقًّا.

كما أن فكرة العدل غير واضحة في ذهن الإنسان البدائي، كذلك فكرة «الجار: محدودة. بالنسبة لنا تعني كلمة «جاري» أو حتى يجب أن تعني: أي كائن إنساني. ربما تشمل أيضًا الحيوانات، أما بالنسبة للهمجي فهي تعني «رفاقه في القبيلة فقط» ويكون مبدأ الإيثار موجودًا في ذهنه على هيئة شعور مبهم إن لم يكن في شكل مبدأ، ولكنه لا يستخدمه إلا في أضيق الحدود. إنه لا يشعر بأي التزام أخلاقي تجاه من يعيش في القرية المجاورة، ولكن يشعر فقط تجاه من يعيش في قريته. إن فكرة الإنصاف والعدل والإيثار هي نفس الفكرة التي تشكل جوهر الأخلاق لدى الهمجي والمؤمن بفعل الخير الشامل.

إن ويسترمارك هو الوحيد الذي لاحظ وأوضح بعلم غزير أن تقدم الإنسان كان مرهونًا بالاتساع المستمر في دائرة «عاطفة الإيثار»[41]. مع ذلك من الواضح أنه لم يخطر على باله أن هذا دليل على النمو التدريجي لرأي أخلاقي واحد في مراحل التطور المختلفة بين أجناس مختلفة. كل ما يستطيع أن يفهمه هي الاختلافات التي تنتج عن هذا النمو. لا أرى سببًا يفسر: لماذا يجب ألَّا يكون ويسترمارك شاهدًا لصالح الاعتقاد بأن أخلاقًا واحدة تتطور بين كل البشر في كل مكان.

إن النسبوي الأخلاقي مغرم بالإشارة إلى مستويات التطور الأخلاقي المختلفة، وبتوضيح أنها تعرض مجموعات من القوانين الأخلاقية المختلفة وغير الثابتة. في عصر ومكان واحد، يخبرنا أنه من الصائب تمامًا لسكان قرية ما أو أعضاء قبيلة طوَّافة أن يقتلوا وينهبوا ويدمروا ممتلكات الناس الذين يعيشون بعيدًا عنهم بأميال قليلة. في عصر ومكان آخرين تعتبر نفس الأفعال غير أخلاقية. من الواضح أن لدينا هنا قانونين أخلاقين مختلفين تمامًا، يناقض كل منهما الآخر، ومن المفترض أن نستنتج من ذلك حقيقة مبدأ النسبية الأخلاقية.

هل من الممكن لأي شيء أن يكون أكثر سطحية من ذلك؟ يعود هذا بالتأكيد إلى النظر دون فهم إلى أوجه الأشياء المهملة، وإلى عدم وجود إدراك ببواطن الأمور النابضة. إذا كنا نتعامل مع الحقائق على أنها نماذج يابسة آتية من المتحف، قد نصل إلى هذه الاستنتاجات. نحن نلصق بطاقاتنا على نماذج ميتة من البشر ونكتشف أنها تختلف بعضها عن بعض. لذلك فهي مجموعات مختلفة من الآراء الأخلاقية ولا يوجد بينها شيء مشترك ومتناقضة مع بعضها البعض، وبالتالي تتناقض مع فكرة الأخلاق الشاملة بأكملها. لكن هذا يجعلنا ننسى أن الأخلاق بشرية، ولذلك فهي تنمو. لو كان على عالِم الأحياء أن يأخذ جثتي طفل ورجل ناضج ويجففهما ويضعهما في صناديق زجاجية كما نضيق الخناق على الفراشات الميتة، ربما يستنتج أن أمامه ثلاثة أنواع مختلفة من الحيوانات. قد تبدو سماتها غير ثابتة. لا يقع علم الأحياء في هذه الأخطاء السخيفة لأنهم يفسرون الحقائق طبقًا لمفاهيم الحياة والنمو الموجودة في أذهانهم، لكن يبدو أن النسبوي الأخلاقي قد عقد العزم على أن يفسر الحقائق الحية كما لو أنها ميتة. لا يستطيع أن يفهم التوسعات المستمرة في استخدام عاطفة الإيثار. إن امتدادها من الأسرة إلى القبيلة، ومن القبيلة إلى الدولة، ومن الدولة إلى البشرية هو مثال على رأي واحد في مراحل مختلفة من نموه، وليس مثالًا على مجموعة من الآراء المختلفة غير الثابتة.

حتى دون تقديم مفهوم النمو العضوي يجب أن تكون الأمر ذاته واضحًا. لقد اكتشف نيوتن قانونًا للجاذبية وقام بتشكيله. تم تطبيق هذا القانون أولًا على النظام الشمسي، وفيما بعد على الكون بأكمله. ما هو رأي المرء في أي شخص يتجادل عن أن القانون عندما تم تطبيقه على النظام الشمسي فقط كان مفهومًا؛ وعندما تم تطبيقه على كافة الأجرام الأخرى الموجودة في الفضاء كان مفهومًا آخر تمامًا، لذا فإن الطبيعة لا يحكمها أي قانون شامل، لكنها تخضع لنسبية تجاذبية تعني أن القوانين المختلفة تعمل في أجزاء مختلفة من الكون؟ هذه تحديدًا هي الطريقة التي يتجادل بها النسبوي الأخلاقي. إن القانون الأخلاقي هو قانون الإيثار. لقد اكتشفت البشرية أولًا أنه كان ينطبق على مجموعة صغيرة من البشر؛ الأسرة أو القبيلة. بعد ذلك اكتشفت البشرية أن نفس القانون ينطبق على كل الناس بصورة شاملة. بناء على ذلك يتجادل الناس عن أن ما لدينا في التاريخ هي سلسلة من المفاهيم الأخلاقية المختلفة غير الثابتة.

إن الفشل في التمييز بين الوسائل والغايات يشكل مصدرًا آخر للارتباك بصورة متكررة. دائمًا وفي كل مكان يهدف الشخص الأخلاقي إلى غاية واحدة وهي سعادة الآخرين. لكن في دول مختلفة وأزمنة مختلفة تختلف الآراء عن أفضل طريقة لتحقيق هذه الغاية. يتم التعامل مع هذه الاختلافات في

الوسائل على أنها تدل على معايير أخلاقية مختلفة على الرغم من أنه من الواضح أن الغاية هي المعيار لا الوسيلة. على سبيل المثال قام أجدادنا بحرق السحرة والساحرات أحياءً، بينما نحن ننظر إلى مثل هذا الفعل الآن برعب. ليس ذلك دليلًا على معايير أخلاقية متناقضة كما هو مفترض. إنه دليل على وجود آراء مختلفة بالنسبة لكيفية تطبيق نفس المعيار وبالنسبة للوسيلة التي يجب اتخاذها لتحقيق المعيار؛ لأن أجدادنا لم يقوموا بحرق السحرة والساحرات من أجل التسلية. وإن كان أحدهم قد تم دفعه لفعل ذلك لما نالوا استحسان الناس. لقد قاموا بحرقهم لأنهم اعتقدوا أساسًا أن هذه كانت وسيلة هامة نحو إنقاذ الأرواح، سواء أرواح السحرة أو الأبرياء الذين قد يضللوهم إذا تم السماح لهم بالعيش. هذا معناه أن فعلهم كان إيثاريًّا، ولذلك كان نفس المعيار الأخلاقي هو مرشدهم كما هو الحال بالنسبة للأشخاص العصريين الذين لا يحرقون السحرة، ولكن يتبرعون بدلًا من ذلك للمستشفيات أو يرسلون بعثات تبشيرية للبلاد غير المسيحية.

موجز القول، هناك بالفعل أخلاق شاملة واحدة، اعترفت بها البشرية في الماضي ولا تزال حتى اليوم، ولكن هذه العبارة الجزئية لا تعني أن آراء الناس الأخلاقية بخصوص واجبات معينة أو بخصوص الجرائم واحدة في كل مكان. إنها تتلاءم مع أشد الاختلافات في مثل هذه الأمور. إنها تعني أن قانون الأخلاق الواحد يمكن فهمه في كل مكان على أنه المبدأ المجرَّد الذي توصلنا إليه في الفصل السابع. إنه يتلاءم مع رفض شامل في الاعتراف بأن ذلك المبدأ هو قانون الأخلاق الحقيقي. أخيرًا فهو لا يعني أن مبدأ الإيثار في أي شكل أو صياغة يبدو بين كافة القوانين الأخلاقية متطورًا تمامًا، أو يمكن التعرف عليه بسهولة. الأمر إذَنْ هو أن مبدأ الإيثار كما توصلنا إليه في الفصل السابع هو الوصف المجرد لما سبق، وهو بمثابة الروح المحركة والحياة الداخلية لكل نسق أخلاقي موجود. إنه هنا ليس أكثر من بذرة نادرًا ما تُرى، لكنه هناك شجرة كاملة النمو. إنه هنا مبهم ومعتم، لكنه هناك ساطع كنجم. هنا تغطيه الهمجية وتغلفه، وهناك نجده في صورة نقية تقريبًا. حيثما توجد أخلاق نجد الإيثار في ذلك المكان بدرجة أكبر أو أقل، وحيثما لا يوجد إيثار تغيب الأخلاق عن ذلك المكان، وبقدر معرفتي فقد تكون هناك قبائل وضيعة جدًّا لدرجة أنها لا تُظهر أي إيثار على الإطلاق مع أني أشك في ذلك.

لنتناول أي مجموعة مما ندعوها «آراء أخلاقية»، ولنستبعد منها أولًا الممنوعات والتحيزات غير المعقولة والأشياء المادية غير المرغوب فيها والعادات والتقاليد المحلية غير الضرورية التي تختلط بها هذه الآراء في عقول أنصارها بلا تغيير، وفي عقول النسبويين الأخلاقيين. لنستبعد أيضًا تلك العادات التي تقوم على اعتبارات صحية أو طبية أو غير أخلاقية مع أنها معقولة، وليست ذات أصل مادي فقط. فلنحاول الوصول إلى جوهر الأخلاق

الذي نتحدث عنه، وسنجد أن هذا الجوهر يشمل فكرة الإيثار؛ أي فكرة أن يكون الإنسان منصفًا وعطوفًا وعادلًا، وأن يكون الإنسان مراعيًا لجاره بقدر فهمه لهذه المصطلحات، وبقدر فهمه في هذه المرحلة المعينة من التطور لمن هو جاره، وأن يعامله كما يجب أن يعامله جاره، وأن يضع في اعتباره احتياجات ورغبات الآخرين. إنها باختصار فكرة عدم الأنانية. إن العبارة التي مفادها أن كل الناس يعترفون بنفس الأخلاق لا تعني إلا أن فكرة الالتزام بالتصرف على هذا النمط موجودة في كل مجتمع إنساني بشكل أو بآخر، وبدرجة أكبر أو أقل؛ أي أنها روح ولب أي نسق أخلاقي يُسلِّم به حقًّا أي مجتمع إنساني.

هل نحن في حاجة إلى أبحاث علمية في علم الأنثروبولوجيا، وفي حاجة إلى رحلات استكشافية لأستراليا ونيوزيلاندا وإلى هذا العرض المتباهي من الأدلة التي تم جمعها من أقاصي الأرض لنثبت أن هذا حقيقي؟ قطعًا لا، فكيف يمكن أن يكون هذا زائفًا؟ من المستحيل أن نصدق أن البشر موجودون وأن جوهر علاقاتهم الأساسية مع بعضهم البعض لا يتضمن على الأقل اعتبارًا أوليًّا لاحتياجاتهم ورغباتهم ومشاعرهم بعضهم مع بعض، وأعني أنه بشكل ودرجة ما فعل إيثاري؛ لأن مثل هذا الاعتبار ضروري جدًّا لأي نوع من أنواع التواصل الاجتماعي. إن التواصل الاجتماعي أمر يشمل البشرية كلها لأنه ضروري للحيوان الإنساني كالخبز. لا يستطيع البشر أن يلتقوا أو يعيشوا معًا، أو يتبادلوا النعم من أي نوع دون هذا الاعتبار. لذلك ليس من المعقول وجود مجموعات اجتماعية دون فكرة الإيثار، أو دون أن تشكل هذه الفكرة أساس علاقاتهم بعضهم مع بعض. ما الأخلاق إلا العلاقات الضرورية بين البشر بعضهم البعض. إنها ببساطة مجموعة المبادئ التي تحكم هذه العلاقات. من الضروري للطبيعة البشرية أن تتأسس هذه المبادئ دائمًا على الإيثار؛ بمعنى أنها يجب أن تكون قائمة على الاعتبار المتبادل، وينتج عن ذلك أن فكرة الأخلاق الأساسية يجب أن تكون واحدة في كل مكان. لا حاجة لنا بالتوغل في أحراش أفريقيا وسهول سيبيريا بحثًا عن دليل لهذا. على المرء أن يصدقه إن لم يعتقد مع هوبز أن أناسًا كانوا موجودين ضد النظام الاجتماعي ويعيشون في حرب ضد بعضهم البعض، وحتى ضد أطفالهم. لست على علم بأن أي عالم أنثروبولوجيا يؤيد افتراضات هوبز في هذا المجال.

مع ذلك، فلقد استشهدت بالفعل بكتابات ويسترمارك؛ لأنها تميل إلى أن توضح بالدليل التجريبي الفعلي رغمًا عن قناعاتي الشخصية أن العاطفة الإيثارية موجودة حتى في الأخلاق المتدنية، وأن التطور الأخلاقي يتوافق بدرجة كبيرة مع الامتداد المتزايد للعاطفة وتطبيقها على مجالات إنسانية أرحب فأرحب. هنا سوف أشير إلى نفس الحجة مرة أخرى. يقر ويستر مارك بأن السمة الأساسية لما يسميه: «العاطفة الأخلاقية» هي الإنصاف أو التنزه

الحقيقي عن الغرض، فاستياء الناس هو ما يتسبب في عدم الاستحسان الأخلاقي. مع ذلك فليس كل استياء يبدو منصفًا سوى ذلك الموجه ضد فعل ضار، بصرف النظر عن إن كان الشخص الذي تضرر هو أنا أو شخصًا آخر. بنفس الطريقة وطبقًا لنفس المؤلف يقوم الاستحسان الأخلاقي على العواطف الرقيقة المنصفة. إن الاستياء الواضح أو الشعور الرقيق لا يعتبران عاطفتين أخلاقيتين دون عنصر التنزه عن الغرض، ولا يجلبا استحسانًا أخلاقيًّا أو العكس. يمكنهما أن يجلبا أمورًا أخرى تمامًا مثل العرفان بالجميل والغضب والانتقام. إن الإنصاف أو التنزه عن الغرض هو العلاقة الأساسية التي تميز العواطف الأخلاقية عن غير الأخلاقية. هكذا يقول ويسترمارك. لكن كل هذا ليس إلا اعتراف كل الأنساق الأخلاقية بعنصر عام؛ ألا وهو الإنصاف. أليس ذلك الإنصاف هو ما وصفته تحديدًا في الفصل السابع على أنه العدل؟ طبقًا للرأي الذي أوضحناه في هذا الكتاب، فإن جوهر الأخلاق في كل مكان وزمان يمكن وصفه بغير تمييز على أنه العدل أو الإيثار. لقد توصلنا إلى هذا الاستنتاج بناء على أسس عامة دون استشهاد محدد بمعلومات أنثروبولوجية. الآن نجد أن ويسترمارك قد اعتبر سمتا الإيثار والعدل تحديدًا نتيجة لتحرياته الأنثروبولوجية المتقنة هما السمتان الرئيستان لكل القوانين الأخلاقية. إن تحرينا الدقة علينا أن نقول إن ويسترمارك يجد أن العدل أو الإنصاف هو أساس وجود الأخلاق، وأن عاطفة الإيثار تشارك في نموه، ولكن لا هذا لا يغير شيئًا من جدالي. إن هذا الاتفاق بين الكاتبين اللذين تتعارض طرقهما ومعتقداتهما تمامًا هو أمر غريب وملفت للنظر. لا يمكنني إلا أن أقترح أن القارئ إذا لم يكن سعيدًا دون دليل تجريبي أنثروبولوجي للموضوع الذي أجادل من أجله فأنا لا أستطيع أن أفعل شيئًا أفضل من أن أنصحه بقراءات ويسترمارك! إن هذا موقف غريب بدرجة كافية. لقد أصبح بذلك ويسترمارك شاهدًا ضد النسبية الأخلاقية. لكن الأمر غير العادي حقًّا هو أن ويسترمارك يفشل في فهم أنه ينسب عنصرًا عامًّا لكل الأنظمة الأخلاقية، وأن هذا يتناقض تمامًا مع وضع النسبية الأخلاقية التي يدَّعي أنها تقتبس من حقائقه.

لقد أوضحت في الفصل الثاني أن النسبية الأخلاقية تصدر أحكامًا أخلاقية كثيرة لا معنى لها، تُشكِّل بدورها جزءًا هامًّا من معتقدات كافة المثقفين التي نحن جميعًا متيقنين من صحتها. من بين هذه الأحكام هناك منها ما يقارن قانونًا أخلاقيًّا بآخر بهدف اتخاذ قرار بشان أيهما أسمى وأيهما أدنى. هناك أيضًا الأحكام التي تعتبر الأخلاق المسيحية أسمى من أخلاق رجال الغابات الأسترالية. أيضًا كافة الأحكام التي تؤكد وجود أو إمكانية وجود أي تقدم في الآراء الأخلاقية كان من الممكن أن تكون بلا معنى لو كانت النسبية الأخلاقية حقيقية لأنه طبقًا لهذا الاعتقاد لا يمكن وجود معيار أخلاقي عام يمكننا بواسطته أن نحكم على الأنساق الأخلاقية المختلفة. من ثم لا يستطيع

النسبوي الأخلاقي أن يعطينا تقريرًا أفضل بشأن هذه الأحكام سوى أن يقول إنها لا تعبِّر عن شيء سوى أنانيتنا وغرورنا. إن كلمة «أسمى» لا تعني شيئًا سوى أنها أكثر توافقًا معي ومع آرائي، ولذلك ما قام به النسبوي الأخلاقي بالنسبة لمعتقداتنا الأخلاقية هو هراء تام.

من الممكن فعلًا بصورة جزئية أن نعطي معنى واضحًا لمثل هذه الأحكام في ضوء الاعتبارات التي أوردناها في هذا الفصل. لا يمكن أن نبررها تمامًا حتى نكتشف المعنى التجريبي لكلمة «يجب» كما نأمل أن نفعل ذلك في الفصل القادم. لكننا نستطيع بالفعل أن نواصل طريقنا صوب فهمها. هذا لأننا قد اكتشفنا معيارًا عامًّا يمكن عن طريقه أن نحكم على كل المعايير والآراء المحلية والزائلة. هذا المعيار العام هو مبدأ الإيثار. إن الأخلاق الأدنى هي الأخلاق التي يكون فيها المبدأ الإيثاري غير واضح رغم أنه موجود. أما الأخلاق الأسمى فهي التي يكون فيها المبدأ الإيثاري واضحًا تمامًا. إنه اختلاف في درجة عدم الأنانية التي تتطلبها الأخلاق التي نتحدث عنها. إذا كانت المسيحية تحتوي على أسمى مبدأ أخلاقي منحته للعالم؛ فهذا لأن مبدأ الإيثار يسطع فيها نقيًّا واضحًا، ولأن هذا المبدأ يمتد ليشمل كل الكائنات الإنسانية، بينما في الأخلاق ذات المستوى الأدنى سنجد أن فكرة الإيثار مبهمة وتحجبها عناصر أخرى، وتغلفها الهمجية وحتى القسوة، وتُفسَّر أيضًا بصورة وضيعة ضيقة الأفق، ولا تمتد سوى لأصدقاء الشخص المقربين ورفاقه في القبيلة أو الرعايا. إن التطور في الآراء الأخلاقية من وجهة نظرنا لا يعني الغرور الرهيب، لكنه التطور الثابت الواضح لكثير من قواعد السلوك الإيثاري.

بالتأكيد هذا رأي عاقل بدرجة أكبر من ذلك الذي ينفي عن فكرة الأخلاق الأسمى والأدنى أي معنى حقيقي على الإطلاق. لا عجب من أن يشك الناس العاقلون في الفلسفة ويرفضون ادعاءها للقيادة الفكرية عندما يجدون أن الفلاسفة يندهشون ويتحيرون جدًّا من جدليتهم المبهرة لكن الفارغة في الوقت نفسه، لدرجة فقدانهم الاتصال بالواقع الخارجي، وكذلك فقدان الاتصال ببديهيات الإنسان الأخلاقية، ولا يستطيعون أن يوطدوا أقدامهم على الأرض، لكنهم ينجرفون إلى أوهام أكاذيب ذكية. هذا هو ما يفعلونه عندما يسمحون لأنفسهم أن يرفضوا معنى حقيقي واضح يدركه الجميع سواهم لمصلحة نظرية طائشة. إذَنْ فنحن نرى بوضوح مشهدًا للمهارة المفتقدة إلى الحكمة، والمعرفة المفتقدة إلى المعنى.

* * *

لماذا يجب أن أكون أخلاقيًّا؟

«بعد أن نجحت في التغلب على الموجتين الأوليتين، فأنتم الآن تجلبون موجة ثالثة، وهي أكثر الثلاثة صعوبة وإثارة للخوف.

أنا الآن في تلك المرحلة التي أواجه فيها ذلك الإعلان الذي نقارنه بتلك الموجة الضخمة. مع ذلك لا بد من التحدث عنه حتى ولو كللني هذا بالسخرية والعار».

الجمهورية - أفلاطون.

في نهاية الفصل الثاني طرحنا ثلاثة أسئلة كان علينا أن نحاول الإجابة عنها في هذا الكتاب. سوف أذكرها كاملة كما فعلت في البداية:

ما قانون الأخلاق الشامل؟ ما محتواه الفعلي؟ ما الذي يتوجب على الناس فعله (باختصار)؟

بأي معنى يكون هذا القانون شاملًا وكيف يمكن أن نوضح أن شموليته تتوافق مع تعدد القوانين الأخلاقية في العالم؟

ما أساس هذا القانون الأخلاقي؟ وما أساس الالتزام الذي يفرضه؟ وكيف يتضح أن كلمة «يجب» الشاملة التي يتضمنها لها معنى تجريبي؟

الإجابة التي يمكنني أن أتوصل إليها للسؤال الأول قد ذكرتها بالفعل وشرحتها تفصيلًا في الفصول من الخامس إلى التاسع. أما بالنسبة للسؤال الثاني فقد قمت بالإعلان عن جزء من الإجابة في الفصل العاشر، وسيكون لزامًا عليَّ أن أكشف عما تبقى من الإجابة هنا. لكن الهدف الأساسي للفصل الحالي هو أن نجد إجابة عن السؤال الثالث. هذا ما أقارنه بموجة أفلاطون الثالثة الضخمة.

في الحقيقة يتضمن السؤال الثالث مشكلة الأخلاق الوحيدة التي لا بد وأنها تملأ الإنسان بالرعب؛ رعب من أهميتها الكبيرة وصعوبتها الشديدة. إني أقترب من محاولة حلها مرتجفًا ومترددًا، مدركًا أن ما أنا على وشك أن أقوله قد يلاقي عطفًا قليلًا وقد «يكللني بالسخرية والعار». مع ذلك، وقبل أن أستمر عليَّ أن أقول ذلك: حتى إن ظلت المشكلة دون حل تمامًا في نهاية الأمر، وحتى إن فشلت تمامًا في أن أتوصل إلى أساس الأخلاق الحقيقي، وحتى إن فشلت في معرفة أي سبب مقنع يوضح لماذا يتوجب على المرء أن يكون أخلاقيًّا، سوف أظل ملتزمًا باعتقادي في وجود أخلاق شاملة وأن ما عرضناه بالفعل حتى الآن هو على الأقل بمثابة اقتراب من الحقيقة الأخلاقية.

لا يمكن -كما يفترض النسبوي الأخلاقي- أن تشكل الأخلاق خليطًا مشوشًا غريبًا غامضًا من النزوات والتحيزات والخرافات غير المعقولة. إني على يقين أن العالم الذي نعيش فيه ليس مستشفى للمجانين. إني على يقين أن الوعي الأخلاقي لدى الإنسان ليس نوعًا من اختلال العقل الشامل. تشهد طبيعتنا الأخلاقية على حقيقة ما. إن فشلت في التغلب على الموجة الثالثة الكبيرة، سأكون قد فشلت في تقديم تقرير نهائي منطقي واضح عن تلك الحقيقة، ومن هو المتعجرف الجاهل الذي يمكنه أن يشعر بالثقة هنا؟ ولكن لأنني قد فشلت وفشل الجميع، فهذا لا يعني أنه ما من حقيقة. لنتحمل هذه الرؤية المظلمة غير الكاملة. يأمل الناس -وسيستمرون في ذلك طالما يتمتعون بالنشاط العقلي وتدب فيهم الحياة- أن يجدوا تبريرًا منطقيًّا، ولكن إذا لم يجدوه فليس علينا أن ننكر مثل هذه الرؤية التي لدينا وأن نقبل أن نكون عميانًا.

في بداية الكتاب أوضحت أنه من بين أسباب ضعف الاعتقاد في أخلاق شاملة كانت حقيقة أن الفلاسفة لم يستطيعوا أن يقدموا تقريرًا واضحًا عن المصادر التي يمكن لالتزام أخلاقي شامل أن ينبع منها. لقد أمدنا مذهب «ما فوق الطبيعة»[42] بأساس لذلك قديمًا. كان القانون الأخلاقي يمثل إرادة الله، وكانت إرادة الله ملزمة لكافة مخلوقاته بصورة طبيعية، أو أن القانون الأخلاقي كان نتاجًا لبنيان الكون الميتافيزيقي المدبَّر بعناية. ولأن مثل هذه الآراء لم تعد تقنع الناس في عصرنا، يبدو إذَنْ أنه ليس هناك أساس ممكن لقانون أخلاقي شامل، ولذلك فقد تم تمهيد الطريق لمذهب النسبية الأخلاقية المدمر.

لذلك فإذا كنا لا نزال نؤمن بأخلاق شاملة، سنحمل على كاهلنا مهمة أن نحاول من جديد عرض أساسها المنطقي. لقد حاولت توضيح ماهية الأخلاق. باختصار، إنها الأمر الموجَّه لكل فرد «عليك أن تكون غير أناني». لقد حاولت إثبات أن كل الناس يقرون بهذا الالتزام سواء بدرجة غير واضحة أو بدرجة واضحة جدًّا، لكننا نواجه الآن السؤال النهائي الأعظم وهو: «لماذا يجب عليَّ ولماذا يجب على أي شخص أن يكون أخلاقيًّا؟». هذا يعني ببساطة: «لماذا يجب عليَّ أن أكون إيثاريًّا؟». إن الغرض من السؤال وصعوبته واضحان تمامًا. ليست هناك صعوبة في القول: لماذا يجب عليَّ أن أهتم بسعادتي؟ فهذا غني عن البيان. لكن لماذا يتوجب عليَّ أن أهتم بسعادة غيري؟ تخبرني الأخلاق أنه يتوجب عليَّ أن أفعل ذلك، ولكن هل هذا مجرد أمر قاطع؟ لماذا يجب عليَّ أن أفعل ذلك؟ لا يبدو أن هناك مبررًا على وشك الظهور. إن مشكلتنا هي أن نجد مبررًا، وأن نُحوِّل هذا الأمر الأعمى الجائر الذي يصدر من أعماق مظلمة من عالم غير منطقي إلى شيء ما واضح. هذا هو ما نسميه: مشكلة أساس

الالتزام الأخلاقي. سنعرف أنها تتضمن إيجاد معنى تجريبي لكلمة «يجب» أو أنها تشكل تحديدًا تلك المشكلة.

جادل سقراط -كما يظهر في جمهورية أفلاطون- قائلًا إن هناك صلة ضرورية بين الأخلاق والسعادة؛ بمعنى أنك عندما تكون على خُلُق تكون سعيدًا، وأن الأخلاق هي الطريق الوحيد لحياة سعيدة، وأن الإنسان الصالح سعيد حتمًا، والشرير حتمًا غير كذلك.

لقد اعترف كل من سقراط وخصومه الفلسفيين في الحوار أن الأخلاق غالبًا ما تجلب مكافآت مادية ونجاحًا وثروة وسلطة، واقترابًا من تحقيق مجتمع صالح، أما انعدامها فغالبًا ما يجلب أنواعًا ثقيلة من العقاب والفشل والفقر وفقدان الأصدقاء. لكن هذا لم يكن هو ما يقصده سقراط بالعلاقة الضرورية بين الأخلاق والسعادة. إن الأمر الهام في مذهب الأخلاق كما تم شرحه في «الجمهورية» والأمر الهام الذي كان مطلوبًا منه أن يثبته على وجه الخصوص كان أن الإنسان الصالح سعيد، أو لا بد وأن يكون كذلك، بغض النظر عن المكافآت الخارجية، وأن الشرير تعيس، أو لا بد وأن يكون كذلك، بغض النظر عن العقوبات الخارجية، وأن الصلاح في حد ذاته يجلب السعادة، بغض النظر عن نتائجه المادية، والشر في حد ذاته يجلب التعاسة، بغض النظر عن نتائجه. كي يجعل الأمر واضحًا جدًّا، أخذ سقراط على عاتقه أن يثبت أن الإنسان الصالح يظل سعيدًا إذا تمسك بفضيلته حتى لو تم حرمانه من كافة المكافآت والمميزات المادية والثروة والسلطة والراحة. أما الشرير فيظل تعيسًا حتى لو حصل على كل ما يتمناه القلب. ربما يكون هذا الموقف الأخير هو ما يجب أن نعتبره قويًّا جدًّا. إن سعادة الإنسان ليست - ولا يمكن أن تكون - مستقلة تمامًا عن المنافع الخارجية. يجب علينا على الأقل أن نقول مع أرسطو إنه من العبث أن نؤكد على أن الرجل الصالح يمكن أن يكون سعيدًا وسط المعاناة الشديدة، ولكن حتى لو لم يكن من الممكن في النهاية التمسك بهذا الوضع شديد التطرف، فهو بين يدي أفلاطون يخدم الهدف الأدبي الذي يسعى لإثبات مقصده الحقيقي بوضوح تام. يمكننا أن نوضح الأمر بصورة أفضل عندما نصيغه في أقوى صورة ممكنة، حتى وإن بالغنا فيه. والموقف الأساسي لسقراط في الحوار هو أن الإنسان الصالح لديه مصدر أسمى للسعادة في صلاحه ذاته بغض النظر عن نتائجه التي تتشكل في صورة مكافآت. إنه يأخذ على محمل الجد الرأي الذي مفاده أن الفضيلة هي مكافأة في حد ذاتها، وأنها كافية.

إن أساس ما يتوجب عليّ قوله في هذا الفصل هو أن بصيرة سقراط كانت حقيقية؛ بمعنى أن الطريق الوحيد الذي يستطيع الإنسان عن طريقه أن يصل إلى سعادته الخاصة هو طريق الأخلاق. الإيثار هو أساس الأخلاق، ويعني أن أنسى أو أهمل سعادتي إلى حد كبير، كي أوجِّه كافة أفعالي نحو جعل

الآخرين سعداء. لذلك فإن المبدأ الذي أنادي به هو الآتي: لو كان الإنسان سعيدًا فمن الواجب عليه أن ينسى سعادته الشخصية ويتوقف عن السعي إليها، ويكافح من أجل سعادة الآخرين، وعندما يفعل ذلك سوف يجد سعادته مرة أخرى بحبه للغير، وقد كان يبدو له أنه يفقدها ويتخلى عنها. فضلًا عن ذلك أقول إن هذا هو الحل لمشكلة أساس الالتزام الأخلاقي. السؤال هو: لماذا يجب عليَّ أن أعمل من أجل سعادتك؟ الإجابة هي أن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكنني بها أن أصل إلى سعادتي. سيبدو هذا للوهلة الأولى نوعًا من حب الذات. سوف نرى أن الأمر ليس كذلك.

يعطينا المبدأ ذاته المعنى التجريبي لكلمة «يجب». إن العبارة: «يجب أن تكون أخلاقيًّا» تعني أنك إن أردت أن تكون سعيدًا، فإن الوسيلة الوحيدة لديك هي أن تكون أخلاقيًّا. لقد تعود الناس على أن يكون هذا حقيقيًّا بالنسبة لهم. لذلك فإن نفس الالتزام الأخلاقي مُلقى على عاتق كل الناس. يجب على الناس جميعًا أن يكونوا غير أنانيين لأنهم جميعًا يرغبون في أن يكونوا سعداء، ولأن عدم الأنانية بالنسبة لهم هي الطريق الوحيد للوصول إلى هذه الغاية. باختصار، هذا هو الموضوع الذي يجب عليَّ أن أطرحه. أمامي مهمة صعبة تتعلق بإقناع القارئ بأن هذا حقيقي.

عندما نقول إن بصيرة سقراط كانت صحيحة فهذا قطعًا يعادل القول: إن المجادلات التي استخدمها لتدعيم وجهة نظره كانت صالحة. كانت بالفعل صالحة بدرجة ما، وغير صالحة بدرجة أخرى. من المهم أن نفحص مضمون جداله كي نفهم نقاط الضعف والقوة في هذا الجدال. سيعطينا هذا مفتاحًا لما سنقوم به.

قال سقراط: عندما نفحص تركيبة النفس الإنسانية، نجد أنها تتكون بصورة جوهرية من ثلاثة أجزاء: العقل أو الذكاء- الروح التي يُقصد بها ما قد نسميه بالحيوية أو ما يمكننا أن نطلق عليه المبدأ العدواني في الطبيعة البشرية، وهو ما يتسبب في الشجاعة والسعي وراء الشهرة والطموح وأيضًا في بعض من أشكال الغضب والسخط- الشهوات الحسية مثل الجوع والعطش والجنس. يوضِّح الفحص الإضافي للكائن الإنساني أن كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة في النفس له وظيفته الخاصة به. عندما نفحص تركيبة الجسد يتضح أن طبيعة الجسد قد جهزت المعدة للهضم، والرئتين لتنقية الدم، والمخ لتنسيق الدوافع العصبية... إلخ. يبين لنا فحص النفس أيضًا الهدف الأساسي للأجزاء الثلاثة والوظيفة المطلوب من كل جزء أن يقوم بها. إن وظيفة الجزء الأول في النفس (العقل) هي أن يحكم؛ بمعنى أن يكون الحاكم ويقرر ما سيفعله الكائن الإنساني بوجه عام. أما وظيفة الشهوات الحسية فهي توفير القوة المحركة للفعل التي يتحكم فيها العقل ويرشدها إلى الاتجاه الذي يجب أن تعمل فيه هذه القوة المحركة. إذا كان العقل هو الحاكم فإن

الشهوات هي المحكوم. إن وظيفة الروح هي أن تكون حليفة العقل وتتأكد من أن الشهوات تقوم بتنفيذ أوامره.

طبقًا للتعريف الذي أورده سقراط، فإن الأخلاق هي طاعة العواطف والشهوات لحاكمها الذي هو العقل. إن الشخص الأخلاقي هو ببساطة الشخص الذي تظل شهواته تحت السيطرة الصارمة، وعلى العكس فإن الشخص غير الأخلاقي هو الشخص الذي تتمرد العاطفة بداخله، ولها اليد العليا، وتلغي العقل وتتحكم في الشخص تمامًا. من ثم ينتج عن ذلك أن الإنسان الأخلاقي هو الشخص الذي تعمل فيه أجزاء النفس الثلاثة بطريقة طبيعية؛ بالطريقة التي يوضح فيها الفحص أن الطبيعة قصدت منها أن تعمل. لذلك فهو الشخص الذي تعمل طبيعته بطريقة صحيحة. أما الإنسان غير الأخلاقي فهو الذي تكون أجزاؤه معطلة وتعمل بطريقة غير طبيعية وغير صحية، كما لو أنها لم يُقصد منها أبدًا أن تعمل. يمكن أن نشبهه بشخص تغتصب معدته مكان عقله. لذلك، وبغض النظر تمامًا عن أي أمر يخص المكافآت والعقوبات، من المؤكد أن الإنسان الصالح سعيد أو على الأقل لديه أول شرط للسعادة، بينما الشخص الشرير من المؤكد أنه تعيس. إن معنى الصلاح هو ببساطة أن نعمل وفقًا لطبيعتنا البشرية الأساسية، ولا بد أن هذا بالضرورة يؤدي إلى السعادة. أما الشر فيعني أن نعمل ضد طبيعتنا، ويؤدي ذلك بالضرورة إلى التعاسة.

يمكن للمرء أن يجعل الجدال أكثر وضوحًا باستخدام وصف لا يتضمن حجة أفلاطون نفسه، لكنه يتوافق جيدًا مع روحه. إن فحص شجرة ما سيوضِّح أنها تتكون من أجزاء عديدة: الجذور- الجذع- الفروع. فضلًا عن ذلك من الواضح من هذا الفحص أن الطبيعة قد صممت الجذور كي تكون في الأرض، والجذع والفروع في الهواء. لنفترض أنه كان يتوجب علينا أن نقلب الشجرة ونضع أوراقها وفروعها في الأرض وجذورها في الهواء. إن تخيلنا أن مثل هذه الشجرة واعية فهل يمكن أن تكون سعيدة؟ لا يمكن أن تكون سعيدة إلا عندما تكون أجزاؤها في المكان الذي خصصته لها الطبيعة. كذلك هو الحال مع الإنسان. لا يمكنه أن يكون سعيدًا إلا إذا كان عقله في القمة، يتحكم في العواطف التي يجب أن تكون خاضعة له. اقلب الوضع كما فعلت مع الشجرة. ضع العقل تحت سيطرة العواطف، وانظر النتيجة. في المقام الأول يكون لديك الإنسان الشرير؛ لأن تمرد الشهوة ضد العقل يعتبر بالنسبة لسقراط هو الشر ذاته. في المقام الثاني سيكون لديك الإنسان التعيس، أو الذي لا بد وأن يكون كذلك. إنه تعيس لأن طبيعة شخصيته مقلوبة، وتعمل بشكل مناقض لتركيبه الأساسي. لكن الإنسان الصالح هو الذي تقوم أجزاء نفسه بوظيفتها كما يجب، بطريقة طبيعية وصحية، لذا فهو سعيد. سيظل هذا الجدال مستقلًّا عن مسألة المكافآت والعقوبات الخارجية. حتى إن لم يجد

الإنسان الصالح مثل هذه المكافآت، سيظل سعيدًا لأن نفسه سليمة البنية. إن حصل الإنسان الشرير على السلطة والثروة والشهرة، لن يستطيع أن يكون سعيدًا لأن نفسه ليست سليمة البنية.

لا أود أن أقضي وقتًا طويلًا في توضيح نقاط الضعف في هذا الجدل بالتفصيل. لم أذكره لهذا الغرض، ولكن كي أستخرج منه ما هو صالح وما يمكن أن يساعدنا في بحثنا. لذلك سوف أكتفي بتوضيح ثلاث نقاط انتقادية باختصار شديد. في المقام الأول فإن الجدال حتى إن كان يرتكز على حقائق خالصة؛ فإنه لا يثبت إلا نصف ما هو مطلوب إثباته. أغلب ما يوضحه هو أن الصلاح (وهو هنا يعادل سلامة النفس) شرط ضروري للسعادة. يترتب على ذلك أن الإنسان الشرير لا بد وأنه غير سعيد لأنه يفتقد إلى شرط أساسي للسعادة. لكن النصف الآخر من المبدأ، وهو أن الإنسان الصالح لا بد وأن يكون سعيدًا لا يترتب على ذلك، لأنه قد يفتقر إلى شروط أخرى أساسية للسعادة. لذلك لا يمكن للجدال أبدًا أن يثبت مثلًا أن الإنسان الصالح يمكنه أن يكون سعيدًا وهو في ألم شديد، فعلى الرغم من أن الصلاح قد يكون شرطًا أساسيًّا للسعادة فإن غياب الألم الشديد شرط آخر. من ثم فإن الإنسان الصالح ليس سعيدًا وهو في ألم جسماني. قد يضيف المرء أنه بالنسبة لمعظم الناس فإن مقدارًا معينًا من اقتناء أشياء خارجية هو أيضًا شرط ضروري للسعادة، ولذلك فإن الإنسان الصالح لن يكون سعيدًا تمامًا دون هذه الأشياء.

مع ذلك فهذا النقد لا يشكل أهمية حقيقية بالنسبة لنا. ربما لم يكن أيضًا هامًّا بالنسبة لأفلاطون، فكي نقدم أساسًا منطقيًّا للالتزام الأخلاقي ليس من الضروري أن نقر بأن الصلاح هو الشرط الوحيد للسعادة. يكفي أن نقر أنه شرط لا غنى عنه. إن كان الأمر كذلك يمكننا أن نجيب على السؤال: لماذا يجب عليَّ أن أكون أخلاقيًّا؟ ستكون الإجابة أن من المستحيل أن أكون سعيدًا دون أخلاق. ليس من الضروري أن نكون قادرين على إعطاء ضمان مطلق بأن الإنسان إن كان أخلاقيًّا فهذا وحده سوف يضمن له السعادة. ليس هذا هو رأينا حقًّا. بالإضافة إلى الأخلاق تتطلب سعادة الإنسان غياب الألم الجسماني وبعض الأمور الخارجية، وكذلك يحتاج بعض المتع... إلخ. هذا هو السبب في أننا لا يمكن أن نتوقع منه أن يكون إيثاريًّا بصورة مطلقة وأن يحرم نفسه من كل شيء، لكنه يجب أن يكون عادلًا مع نفسه ومع الآخرين أيضًا.

النقد الثاني هو أن تعريف الأخلاق ليس كافيًا تمامًا على الرغم من الحقيقة التي يعتمد عليها الجدال بأكمله. إن الأخلاق بلا شك تتضمن التحكم في العواطف عن طريق العقل لكن الأمر لا يقتصر على ذلك فقط. إن الإيثار ضروري لها، ولم يذكر ذلك في التعريف. قد يتحكم الإنسان في شهواته، ومع ذلك فهو أناني تمامًا. إن مفهوم الأخلاق عند اليونانيين هو ببساطة الاعتدال،

ولا يُشدِّد على الإيثار أو التضحية بالنفس التي هي سمة الأخلاق المسيحية الخاصة، ولذلك فإن جدال أفلاطون لا يوضح شيئًا إلا أن الإنسان لا يمكنه أن يكون سعيدًا إذا لم يستطع التحكم في شهواته. هذا أمر معقول بدرجة كافية. لكن ما يجب علينا توضيحه هنا هو أن الإنسان لا يمكنه أن يكون سعيدًا إذا كان أنانيًّا. هذا أمر آخر تمامًا.

أما النقد الثالث فهو أن علم النفس الخاص بأفلاطون قديم بدرجة ميؤوس منها. النفس لا تنقسم إلى ثلاثة أجزاء: العقل -الروح- الشهوة، ولا تعمل أجزاؤها بالطريقة التي اقترحها أفلاطون. أنا بالطبع لا أقصد على الإطلاق أن ما قاله لا يتضمن أي حقيقة. هناك قدر كبير من الحقيقة فيما قاله. لكنني أقصد أن علم النفس الخاص به بدائي جدًّا ومختصر للغاية، وغير دقيق لدرجة أننا لا يمكن أن نؤسس عليه أي استنتاجات.

الآن أتأمل في قوة جدال أفلاطون. إن الأمر القوي فيه هي طريقته. إني متمسك بهذا، ويمكننا أن نتعلم من ذلك. يعتمد أساس طريقة أفلاطون هنا على الرأي القائل: إن الأخلاق تنبع من الطبيعة البشرية ذاتها. يجد أفلاطون أساس الأخلاق في تركيبة الشخصية الإنسانية؛ في هذا التركيب الشائع بين كل البشر. لقد كان مدركًا تمامًا أن الناس يختلفون عن بعضهم البعض. لقد فهم أن الهمجي كان مختلفًا عن اليوناني، وأن المصري يختلف عن سكان الجزر الأيونية[43]، وكل يوناني يختلف عن الآخر، وكذلك الأمر مع المصريين. لقد كان أفلاطون مدركًا من حيث المبدأ -إن لم يكن بالتفصيل- للتقاليد المختلفة والقوانين الأخلاقية والتعاليم القبلية الموجودة في العالم، تمامًا مثل أي نسبوي أخلاقي حديث. لكنه اعتقد أن كافة البشر لديهم تركيب أساسي للشخصية مشترك. لقد وجد هذا في التقسيم الثلاثي للعقل والروح والشهوة، وقام بتأسيس الأخلاق على هذا التركيب المشترك في الشخصية الإنسانية. في الحقيقة إن البيان التفصيلي الذي منحنا أفلاطون إياه بشكل هذا التركيب، غير مقبول بالنسبة لنا في الوقت الحاضر. من الحقيقي أيضًا أن النزعة الإنسانية وحتى الطبيعية في أخلاق أفلاطون تبدو متناقضة مع عناصر أخرى في تعاليمه. ولكن على الرغم من ذلك فهو يجد هنا أساس الأخلاق في الطبيعة الإنسانية، وكذلك يبدو أنه يجده في موضع آخر في عالم المُثُل بأشكال أزلية. سواء كان هناك تناقض حقيقي أو أن الأفلاطوني الصالح قد استطاع أن يوفق بين عنصري تعليمه، فهذا أمر لا يشغلنا. إن الدرس الأول الذي نتعلمه من ذلك الجدال الذي ذكرته هو أن الأخلاق لها أساس في الطبيعة البشرية. أما الدرس الثاني فهو أن أساس الأخلاق موجود في عناصر تلك الطبيعة المشتركة وليس في النزوات الغريبة والتحيزات غير المعقولة أو الانحرافات العاطفية لقبائل معينة أو جماعات صغيرة أو أفراد كما يزعم

النسبويون الأخلاقيون. تتأسس الأخلاق على أوجه التشابه بين البشر، لا على الاختلافات الموجودة بينهم.

الأمر الثالث الذي في رأيي أن أفلاطون محق فيه، هو أن الأخلاق تعني قيام الشخصية الإنسانية بعملها بطريقة سليمة وطبيعية. بالطبع هذه هي الفكرة الرئيسة في رأي أفلاطون، وهي الأمر الهام جدًّا الذي يجب أن نتمسك به. إني لا أتفق مع رأي أفلاطون بخصوص ماهية الأخلاق ولا مع رأيه الخاص عن تركيب الشخصية البشرية العام الذي يجب أن تقوم عليه الأخلاق. لا يمكن تفسير النموذج الشامل للإنسانية بتقسيمه الثلاثي إلى العقل والروح والشهوة، لكني أعتقد أننا إذا استطعنا اكتشاف ماهية النموذج الشامل للبشرية حقًّا وتركيبته الأساسية أو طبيعته الذي يطلق عليها أفلاطون «أجزاؤه»، فسنجد أن الإنسان الأخلاقي هو الإنسان الذي تقوم أجزاؤه بوظيفتها بطريقة صحيحة متسقة مع طبيعتها، تمامًا كما رأى أفلاطون. يجب علينا أن نستنتج مع أفلاطون أن مثل هذا الشخص لديه احتياج أولي للسعادة.

إذَنْ ما التركيب العام للشخصية الإنسانية؟ بماذا يمكن أن نستبدل التقسيم الثلاثي الذي ذكره أفلاطون في جداله؟ ليس من الضروري بالنسبة لأهدافنا الآن، لحسن الحظ، أن نصف الإطار العام للطبيعة البشرية بأكمله. لو كان الأمر ضروريًّا، لتوجب عليَّ أن أفقد الأمل في مهمتى، لكنه لن يفيدنا شيئًا سوى تشكيل نظرية نفسية كاملة. تتأسس الأخلاق على جزء من هذا النموذج العام، وسيكون علينا أن نكتفي بوصف هذا الجزء. يعادل ذلك قولنا: إن الأخلاق تستمد تقدمها من سمات محددة مشتركة بين البشر جميعًا، وليس من الشخصية الإنسانية بأكملها. علاوة على ذلك، فإن هذا ما يجب أن نتوقعه تمامًا. أعتقد أن هناك عناصر مشتركة في الطبيعة الإنسانية التي تمثل أساس تقديرات القيمة الجمالية لدى الإنسان. هناك عناصر أخرى مشتركة يتأسس عليها علم الرياضيات والمنطق لدى الإنسان، لكن الرياضيات والمنطق والفن ليسوا أجزاءً من الأخلاق على الرغم من أنني لا أقصد أن أنكر أن هناك روابط بينها، وأن تلك العناصر المشتركة التي يقوم عليها علم الرياضيات والمنطق والفن ليست متطابقة مع تلك العناصر المشتركة التي تتأسس عليها الأخلاق، كما أنه ليست هناك عناصر مطابقة لوجوده بأكمله.

إذَنْ فما هي الأجزاء الخاصة في الطبيعة البشرية التي تنتج الأخلاق؟ في رأيي إنهما اثنان. من الضروري بالطبع لجدالنا أن يكون الاثنان مشتركين بين كل الناس، ومع ذلك ليس من الضروري أن يتطورا بنفس الدرجة مع كل البشر. في الحقيقة إنهما يتطوران بدرجة غير متساوية تمامًا. في بعض الناس نجد أنهما فطريان، خاصة الثاني. لكن إذا كان لهما وجود بدرجة كاملة، ولو حتى في جرثومة، فإنهما قادران على أن يكونا بمثابة البذور التي تنمو منها الأخلاق وكذلك الالتزام الأخلاقي. الأول هو طبيعة الإنسانِ الاجتماعية، والثاني

المرتبط بدرجة كبيرة بالأول، لكنه غير متطابق معه؛ ألا وهي قدرة الإنسان على أن يكون سعيدًا -إلى حد ما- عندما يرى الآخرين سعداء. سوف أتحدث عن الاثنين بالترتيب.

أولًا، الإنسان حيوان اجتماعي بطبيعته. علينا أن نكون حريصين ألا نُدخل على هذا التعبير معنى أكبر من المقصود. الحيوان الاجتماعي -كما أقصده- ليس مرادفًا للحيوان السياسي (عند أرسطو). إن المستوى السياسي أعلى بكثير، وأكثر تطورًا من المستوى الاجتماعي. يمكن لشخصين في جزيرة مهجورة أن يُشبعا طبيعتهما الاجتماعية بدرجة ما عن طريق حقيقة بسيطة؛ ألا وهي غرس علاقات ودودة بينهما، لكنهما لا يستطيعان أن يُكوِّنا أي نوع من المجالس السياسية. لن يكون مستحيلًا بالنسبة لهما أن يبلغا المستوى الاجتماعي، ولكن من المستحيل أن يبلغا المستوى السياسي. عندما أقول إن الإنسان حيوان اجتماعي بطبيعته، فأنا لا أزعم أن جزءًا من طبيعته الأساسية أن يعيش في مدن أو ولايات، أو حتى تكون لديه حكومات. قد يكون هذا حقيقيًّا أو غير حقيقي. شخصيًّا، أعتقد أن الناس قد قالوا كلامًا فارغًا مبهمًا عن أن شخصية الإنسان تجد أقصى تعبير عنها في صورة «الدولة». أعتقد أنه من المعقول أن الناس على الأقل يستطيعون في بعض الظروف أن يشبعوا طبيعتهم الكاملة لو عاشوا في مجموعات صغيرة دون حكومة على الإطلاق، أو حتى بأدنى درجة من التنظيم. إن الحكومات والأشكال السياسية المُحكمة هي أشكال عرضية، تُعتبر ضرورية كنوع من الملائمة العملية لعادة البشر في أن يتجمعوا في حشود ضخمة. لكن على أي حال، سواء كان هذا حقيقيًّا أو ليس كذلك، فما أنا أقوله هنا عن الطبيعة البشرية هو أمر ما أقل بكثير من الإقرار بضرورة الدولة. ليس من المؤكد ما إن كان من الضروري لطبيعة البشر أن يعيشوا معًا في دول سياسية أم لا، لكن من الضروري جدًّا لطبيعتهم أن يعيشوا معًا. هذا هو كل ما أقصده بحديثي عن الإنسان كحيوان اجتماعي. كل ما أقصده أن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده؛ بمعنى أنه يجب أن يكون لديه مجتمع من البشر: زوجة - أطفال - أقارب أصدقاء. إن التواصل الاجتماعي ضرورة في طبيعته، ومن دونه لا يمكن للإنسان أن يكون سعيدًا.

قد يقول شخص ما: إن ما أنا أقوم بوصفه يجب أن نسميه: «غريزة التجمع»، لكن هذا سيكون بمثابة سوء فهم للمعنى الذي أقصده. الناس بالطبع اجتماعيون، ولكن هناك حيوانات كثيرة اجتماعية، ومع ذلك ليست لدى الحيوانات القدرة على التواصل الاجتماعي الحقيقي الذي يشمل العاطفة وتبادل الآراء والصداقة وما شابه ذلك. كما أن المستوى الاجتماعي في حد ذاته في مرحلة من التطور يكون أدنى من المستوى السياسي، فإن مستوى «غريزة التجمع» أدنى مما أنا أطلق عليه هنا بـ«المستوى الاجتماعي».

سيعود علينا بالنفع أن نتحدث تفصيلًا عن المحتوى الذي يميز طبيعة الإنسان الاجتماعية عن مجرد حب الاجتماع. إن المعاشرة هي سمة إنسانية بدرجة فارقة، بينما حب الاجتماع يتقاسمه البشر والحيوانات. يحقق التواصل الاجتماعي للبشر عددًا من الغايات المختلفة، مع أنها قريبة الصلة، ويمكننا أن نذكر منها عددًا قليلًا. في المقام الأول يحتاج الناس من رفاقهم دفء العاطفة الإنسانية، وفي المقابل ينتظرون تلك الفرصة التي يمكنهم فيها إظهار طبيعتهم الودودة تجاه رفاقهم. هذه العملية من التواصل العاطفي تعتبر واحدة من أعظم مصادر السعادة الإنسانية. ربما في النهاية تكون أعظم كل المصادر؛ لأن الناتج عن كل الإشباعات الأخرى، بما فيها الفن والدين ليس مجرد ملل وخيبة أمل، ولكن تظل العاطفة الإنسانية بمثابة العزاء والراحة عندما يتلاشى كل شيء آخر. لذلك عندما يقترب الموت من الناس وعندما لا تكون لديهم أي رغبة في أي شيء يطلبون من أولئك الذين يهتمون بهم، ومن أولئك الذين هم أنفسهم يهتمون بهم، أن يتجمعوا حولهم. ينال الناس غايتهم من تبادل العاطفة عبر التواصل الاجتماعي للأسرة بشكل أساسي؛ حب الزوج للزوجة، والتواصل بين الوالدين والأطفال والإخوة والأخوات، والتواصل بين الأصدقاء المخلصين.

قد يمتد التواصل الاجتماعي إلى ما وراء هذه الحدود، وتكون له غايات أخرى. في الظروف العادية فإن الناس لديهم رفاق مختلفون يرغبون في معاشرتهم، بالإضافة إلى دائرة الأسرة والأصدقاء المقربين. هؤلاء الرفاق هم الأصدقاء الأقل حميمية، وأحيانًا ما نطلق عليهم «المعارف». نحن لا نهتم بالأصدقاء الأقل حميمية من أجل نيل محبة عميقة وعاطفة تشكل دعامة حياتنا الداخلية بدرجة كبيرة، ولكننا نهتم بهم من أجل منافع أقل أهمية جدًّا بالنسبة لنا، وتشمل مناسبات لتبادل الآراء والضحك والعطف والتشجيع والتقدير والاحترام، وتقدير الناس لأنشطة بعضهم البعض. هناك نماذج قليلة من الناس ينتعشون بدرجة أفضل في مجتمع صغير. لكن لا يمكن لأي إنسان أن يعيش في عزلة تامة. يحتاج غالبية الناس إلى مجتمع الأصدقاء والمعارف كفرصة للتعبير عن الذات. الناس في حاجة إلى «الرفقة البشرية» كي يُفعِّل هذا من حياتهم الكئيبة الساكنة. عندما ينالون ذلك، تمضي أمورهم على نحو حسن، وينطلقون. تزدهر شخصياتهم كأزهار تنفتح على ضوء الشمس، أو قد نُغيِّر من التشبيه. إن العجلات التي تسير عليها شخصية من يعيشون في عزلة تتحرك بصعوبة، ويتصاعد منها صرير الاحتكاك كآلات متهالكة. عندما تنغمر هذه الشخصيات في قلب مجتمع ملائم تتحرك بسرعة وسلاسة دون صوت كعجلات تم تشحيمها جيدًا. أحد أهم شروط السعادة هي الإثارة الناتجة عن أنشطتنا، والإثارة الناجمة عن دورها الحيوي المفرح. إن كانت السعادة غير موجودة في الغايات الساكنة؛ بل في الأنشطة والسعي نحو الغايات، فذلك

دلالة على بعد النظر الكبير لأفلاطون. ولأن التواصل الاجتماعي يُسرع من إيقاع كافة أنشطة النفس، فإن سعادة الناس تعتمد عليه بدرجة كبيرة. في المجتمع المناسب يمكننا أن نشعر بتوهج دافئ في العقل، يشبه ذلك الذي يسري في الأطراف إثر تمرينات رياضية صحية.

بالطريقة نفسها غالبًا ما يعتمد المفكرون والفلاسفة والعلماء والفنانون بدرجة كبيرة على التواصل مع الناس الذين على شاكلتهم. دون هذا الدافع تظل قواهم بطيئة الحركة، وهامدة يعمل الحوار الفكري أو الفني على إثارتهم، وقد يكون ملهمًا لأفضل أعمالهم. هذه هي الحقيقة التي تكمن خلف جهود السيد فليكسنر التعليمية. في الحقيقة هناك بعض الناس من المفكرين يقومون بأفضل عمل لديهم وهم في عزلة أكثر من البعض الآخر. لكن ذلك مجرد استثناء، ولا يشكل القاعدة. سنجد أن حتى مثل هؤلاء الناس في حاجة إلى تواصل بشري من نوع ما. إنهم يعتمدون جدًّا على حب الأسرة وعاطفة الأصدقاء. غالبًا ما يجد مثل هؤلاء الناس مصدر الرضى الحقيقي الدائم في صحبة البسطاء غير المثقفين، أو حتى الفلاحين والعمال. هؤلاء هم الناس الذين تنشط عقولهم بدرجة شديدة بشكل طبيعي، حتى إنهم لا يحتاجون إلى مصدر استثارة شديد بقدر الراحة والتباين في مجتمع هادئ غير مثير.

لذلك يشكل التواصل الاجتماعي بالنسبة لكل الناس بنفس الطريقة ضرورة مطلقة للسعادة؛ ليس فقط كمصدر لها، ولكن كشرط لها لا يمكن الاستغناء عنه. بالنسبة لأهدافنا من الضروري أن نلاحظ أن هذا أمر حقيقي بالنسبة للبدائي، وبنفس القدر بالنسبة لنا. إن التواصل الاجتماعي هو عنصر شائع في الطبيعة الإنسانية، وجزء هام منها. لذلك فإن الإنسان من دونه سيكون كمسخ، كما لو أنه ولد من دون وجه. إن التواصل الاجتماعي لدى الشخص البدائي أمر فج بلا شك، ويعبر عن نفسه بأكثر الطرق همجية، لكنه قائم. على الرغم من ذلك فهو لا يستطيع أن يعيش بمفرده. لا بد أن تكون لديه أسرة، وينعم بالأصدقاء. إن العزلة الكبيرة تشكل تعاسة كبيرة بالنسبة لكل الناس. إنها عذاب وحقيقة معروفة جيدًا لأولئك الذين يصنعون المؤسسات العقابية كالسجون.

إن طبيعة الإنسان الاجتماعية هي أحد مصدري الالتزام الأخلاقي. إنها المصدر الأكثر أصالة وأهمية. إنها ما يُلزمنا بالأخلاق في المقام الأول، فمن دون مجتمع لا يمكن للناس نيل السعادة، ولا يمكن أن يكون لديهم مجتمع إلا ذلك الذي يكون على درجة من الإيثار، بدرجة قد تزيد أو تقل. إن الشرط الوحيد الذي يستطيع الناس عن طريقه أن يعيشوا معًا هو أن ينظروا بعين الاعتبار إلى احتياجات ورغبات ومشاعر بعضهم البعض. لذلك من المستحيل بالنسبة لي أن أكون سعيدًا إذا لم أكن مستعدًّا للعمل من أجل سعادة الآخرين. عندما نقول ذلك فهذا يعني أن الأخلاق تشكل على الأقل أساس

السعادة. لماذا يتوجب عليَّ إذَنْ أن أكون أخلاقيًّا؟ لأنني لا أستطيع أن أكون سعيدًا بنفسي إلا عندما أكون أخلاقيًّا؛ أي عندما أضع في اعتباري سعادة رفاقي.

يعطينا ذلك دون شك بذرة الأخلاق، لا الأخلاق في صورتها المتطورة المزخرفة. قد يعيش الناس معًا دون شك في مجموعات اجتماعية، وقد يصيبون نوعًا ما من النجاح، وقد يستطيعون تدبير أمور معيشتهم معترفين بتذمر بالتزامات الإيثار، ولديهم أدنى قدر ممكن من الأخلاق. هذا ما نجده بين الشعوب البدائية جدًّا. مع ذلك فقد وُلدت فكرة الأخلاق بالفعل في هذا القدر الضئيل، وبعد ذلك بدأت تنمو، ثم اكتشفنا أن القدر الأدنى من الأخلاق لم يكن كافيًا كي نحوز نِعم الحياة الاجتماعية كاملة. إن السعادة الناتجة عن ذلك حقيقية، لكنها غريزية. إنها غير كاملة، وتتدهور من قِبل مزيج من التعاسة التي تتولد عن هذه الأنانية الشديدة التي تكتنف وتخفي القدر الضئيل من الإيثار الموجود في مثل هذا المجتمع. يدرك الناس بعد ذلك أن درجة عالية من الإيثار يمكنها أن تنتج قدرًا كبيرًا من السعادة. بهذه الطريقة تتولد مُثُل أخلاقية عظيمة وتنشأ قوانين أخلاقية أسمى فأسمى.

لا يجب على أحد القول: أن هذا يعطينا تقريرًا تاريخيًّا عن الأخلاق؛ أي إنه قد يُعلِّمنا كيف نشأت، لكنه لن يخبرنا عن ماهيتها. سيكون ذلك زائفًا تمامًا. إن ما نقصده -بعيدًا عن التاريخ تمامًا- هو أن الأخلاق بطبيعتها هي العامل الصحيح والكامل لعنصر التواصل الغريزي الموجود في الشخصية البشرية. «يجب أن أكون أخلاقيًّا» هذا ما يفسر الإلزام، فأن تكون أخلاقيًّا يشكل شرطًا ضروريًّا للوظيفة الطبيعية لشخصيتك وسعادتك أيضًا.

لكن هذا معناه أننا نؤسس الأخلاق على الشعور فقط أو حتى على (العاطفة)؛ لأن التواصل الاجتماعي يختص بمشاعرنا وعواطفنا تجاه رفاقنا من البشر. مع ذلك فالعواطف متغيرة ولا يمكن أن تكون أساسًا لأخلاق شاملة. لا بد أن ذلك هو ما سيُقال.

إحدى ضلالات الفلاسفة الدائمة التي ثبَّتها كانط بدرجة كبيرة هي أن العقل وحده هو الشامل، وأن المشاعر والعواطف ليست كذلك. هذا المبدأ يُقبل الآن دون نقد على أنه الحقيقة، حتى ولو جزئيًّا. لذلك فإن ويستر مارك يعرضه كدليل على النسبية الأخلاقية. يقول إنه لا يمكن وجود أخلاق شاملة؛ لأن الأخلاق تتأسس على العواطف التي تعتبر بمثابة عناصر متغيرة في الطبيعة البشرية كما رأى كانط.

لكنها حقيقة واضحة؛ ألا وهي أن العواطف شاملة تمامًا مثل العقل. على سبيل المثال، فإن الخوف والحب والغضب تمثل جميعها جزءًا من تركيبة كافة الشخصيات مهما كانت. من الحقيقي أن المكونات العاطفية للشخصية

مختلطة بصورة مختلفة داخل أفراد مختلفين. بعض الناس لا يشعرون بالخوف بدرجة أكبر من الآخرين، وبعضهم أكثر حبًّا، والآخر أكثر غيرة... إلخ. الأمر ذاته مع العقل، فالبعض أكثر عقلانية من الآخرين. القدرة على التفكير تكون واضحة جدًّا لدى بعض الناس بدرجة أكبر من الآخرين. من الممكن -مع أنني أشك في ذلك- أن البعض يولدون دون أدنى شعور بالخوف على الإطلاق، وإن كان الأمر كذلك فإنهم يمثلون حالات استثنائية. لكن على أي حال، بعض الناس أيضًا يولدون دون عقل. إنهم أيضًا يمثلون حالات استثنائية، ويتم حجزهم في مؤسسات خاصة. من الحقيقي أيضًا أن أناسًا مختلفين يقومون بتوجيه العواطف الإنسانية الأساسية نحو أهداف مختلفة. يخاف البعض من العناكب، وآخرون يدخرون خوفهم من أجل أعداء أشد رعبًا. مرة أخرى فالأمر كذلك بالنسبة للعقل. البعض يوجهون عقولهم نحو الفلسفة، وآخرون نحو حسابات منزلية.

مرة أخرى نقول إن أفلاطون كان صائبًا عندما كان معارضًا لكانط. لقد أقام أخلاقًا شاملة على العناصر الثلاثة الموجودة في الطبيعة البشرية: العقل -الروح- الشهوة. الأخلاق بالنسبة له هي التواؤم الموجودة بين أجزاء النفس الثلاثة. لذلك من الضروري لجداله أن تشكل الروح والشهوة جزئين من كل إنسان. لم يرَ أي استحالة في ذلك، على الرغم من أن الروح عاطفية بدرجة كبيرة، والشهوة متغيرة بنفس معنى تغير العواطف. لقد اعتقد أن الروح والشهوة عنصران شاملان في الطبيعة البشرية. بالطبع لا أقول إن كانط كان مخطئًا تمامًا. بمعنى ما قد يُقال إن العقل يحوز نوعًا من الشمولية غير موجودة في الشعور. إن كلمة «شامل» غامضة. العقل شامل، بمعنى أنه قسري، ولذلك إذا كانت مسألة عقلانية صحيحة بالنسبة لشخص ما، فلا بد وأن تكون كذلك بالنسبة لكافة الكائنات العقلية. الأمر ليس كذلك مع العاطفة؛ لأن مفهوم الصواب ليس له استخدام مع العواطف بهذه الطريقة. لذلك كان كانط محقًّا في تأكيده على شمولية العقل بهذا المعنى، بينما العاطفة ليست كذلك. لكن هناك معنى آخر لكلمة: «شامل»، ويمكن أن نوضحه كالآتي: مهما كانت السمة الموجودة لدى كل أعضاء مجموعة ما فإنها سمة شاملة لتلك المجموعة. لذلك فالخوف والحب والغيرة والرغبة والشهوة، جميعها عناصر شاملة في الطبيعة البشرية. إن العواطف لديها هذا النوع من الشمولية. في رأيي النوع الأول من الشمولية الموجود لدى العقل، ويغيب عن عناصر الطبيعة البشرية الأخرى لا يتلاءم مع الأخلاق. إن المشاعر، أو تلك المشاعر التي تشكل التواصل الاجتماعي التي تهمنا بشكل خاص، لديها النوع الوحيد من الشمولية المطلوبة كي تجعلها أساسًا مناسبًا للأخلاق؛ ألا وهو النوع الثاني. يتضمن هذا النوع من الشمولية حقيقة أن التواصل الاجتماعي هو جزء من التركيبة النفسية الأساسية لكل البشر. في الواقع

ليس التواصل الاجتماعي عاطفيًّا تمامًا. إنه متشابك مع العقل. لذلك فهو إنساني بالفطرة وغير موجود لدى الحيوانات. لكننا لسنا في حاجة للاهتمام بتحليله في هذا السياق. إن الحقيقة الأساسية هي أن حب الزوجة والأطفال والرغبة في تكوين أصدقاء وضرورة وجود علاقات اجتماعية بين المرء ورفاقه والرعب من العزلة، كل هذه حقائق بشرية شاملة، على الأقل مثل العقل؛ بالمعنى الوحيد المناسب. إنها تؤكد على ضرورتها بإصرار بين الأجناس البدائية جدًّا والمتطورة للغاية على السواء. لذلك نستطيع أن نُشكِّل أساسًا لمعيار أخلاقي شامل بطريقة مناسبة.

سأنتقل الآن إلى مصدر الأخلاق الثاني. من الحقيقي أن الناس مجبولين على أن كل واحد منهم يجد سعادته بدرجة أكبر أو أقل في سعادة الآخرين، ويجد تعاسته في تعاسة الآخرين، وهذا يشكل جزءًا من التركيب الأساسي للشخصية البشرية. أتوقع أن القارئ ستكون لديه درجة من الشك في ذلك أكبر من شكه في طبيعة الناس الاجتماعية. لكني سوف أستمر ولديَّ أمل في التغلب على هذا الشك تدريجيًّا.

لا أعرف لماذا يتوجب وجود مثل هذه الحقيقة في الطبيعة الإنسانية؟ لسنا في حاجة إلي أن نسأل كيف حدثت؟ وما أسبابها البيولوجية؟ على القارئ أن يلاحظ أننا لا نعطي تفسيرًا وراثيًّا للأخلاق. ما يهمني فقط هو التأكيد على أن هذه الحقيقية هي كذلك مهما كانت أسبابها.

لنحاول أولًا أن نفهم ماهية هذه الحقيقة المزعومة. إنها لا تعني فقط أن سعادة الناس الآخرين تؤثر على سعادتي بصورة غير مباشرة من خلال الزيادة أو النقصان في الإشباعات التي عادة ما تتاح لي. تميل سعادتهم أو تعاستهم إلى التأثير عليَّ. بالطبع من الحقيقي أن زوجتي عندما تكون مريضة أو تعيسة، لن يمكنها إدارة المنزل بطريقة جيدة. قد تنسى أن تجهز لي عشائي. عندما يكون صديقي تعيسًا، فقد يتعامل معي بلا مبالاة، أو حتى بطريقة غير لطيفة. عندما يكون البقال مسجونًا، لن يستطيع أن يرسل لي الزبد. عندما يكون المجتمع مضطهدًا وبائسًا بوجه عام، لا أستطيع أن ألبي احتياجاتي وإشباعاتي العادية عبره. هذه هي طبيعة الانعكاسات السخيفة التي ينغمس فيها الأنانيون الأخلاقيون، والتي يؤسسون أخلاقهم عليها بصورة واضحة. إنهم يعتقدون لأسباب من هذا النوع، أننا في حاجة إلى أن نهتم بسعادة الآخرين. لكن الإنسان لديه في عقله فكرة عن الطبيعة البشرية مختلفة تمامًا عن ذلك. بغض النظر عن الاعتبارات الأنانية، فالحقيقة هي أن تعاسة شخص ما تميل إلى أن تجعل الآخرين تعساء، وأن سعادته تجعلهم سعداء. دون شك لا أشعر بالراحة عندما لا تستطيع زوجتي إدارة المنزل بطريقة صحيحة، وذلك بسبب تعاستها. لكن بغض النظر عن كل ذلك فإن

تعاستها في حد ذاتها تجعلني تعيسًا. أشعر بالأسف حقًّا عندما يُسجن البقال، بغض النظر عما ينتج عن ذلك من عن عدم استطاعته إرسال الزبدة لي.

على العكس، يميل المرء إلى أن يكون أكثر سعادة عندما يرى من حوله سعداء. يشعر بالسعادة لسعادتهم، بغض النظر عن الاعتبار الأناني المتعلق بأنهم سوف يكافئونه. يتمنى صاحب العمل الصالح أن يكون كل العاملين لديه سعداء وراضين؛ لأن هذا عمل طيب، ولأن عملهم سوف يجلب لهم أرباحًا أكثر. هذا هو ما يجب أن يكون عليه الحال، وليس لدى صاحب العمل أي مبرر كي يخجل من مثل ذلك الدافع. لكن لا بد وأن بعضًا من أصحاب العمل يرغبون أيضًا في رؤية من يعملون لديهم سعداء، بغض النظر عن تلك الاعتبارات التي تخص المكسب، ويشعرون بالإشباع بشكل مباشر عندما يرون سعادة من يعملون لديهم. أنا لا أقول إن أفضل صاحب عمل في العالم هو ملاك. ليست لديَّ صورة وردية عاطفية عن الطبيعة البشرية، وليست لديَّ أيضًا صورة تهكمية عنها. كل من العاطفة والتهكم غير علميين. إنهما انحرافان مضادان للحقيقة. إني أوضح حقائق صريحة عن الطبيعة البشرية بصورة غير متحيزة. قد تكون الدوافع الخاصة بالربح تفوق حقًّا بدرجة كبيرة جدًّا تلك الرغبة المنزهة عن الغرض في رؤية الآخرين سعداء لدى كافة البشر المعتدلين. لكن حتى إذا كان هناك قدر قليل جدًّا من التنزه عن الغرض بين الأنانية البشرية الضخمة جدًّا، فإني بذلك أكون قد حققت هدفي بدرجة كافية. هذا القدر يمثل شيئًا حقيقيًّا في الطبيعة البشرية.

تختلف الرغبة المنزهة عن الغرض في رؤية الآخرين سعداء بشكل كبير جدًّا في مجال وكيفية عملها، تمامًا مثل التواصل الاجتماعي. نحن نهتم بوجه عام وبدرجة كبيرة بسعادة المقرَّبين منَّا، مثل أسرتنا وأصدقائنا، ولا نبالي بشكل نسبي بسعادة البعيدين عنَّا. مرض ابني يجعلني شارد الذهن، حتى وإن كان مرضًا بسيطًا. لكن الدمار الناتج عن فيضان في الصين، وحقيقة أنه يُغرق الآلاف لا يثير اهتمامي بشكل نسبي. لكن هناك اختلاف كبير بين الأفراد. هناك أناس يصيبون التعاسة من جراء قسوتهم على كلب، لكنهم يتأثرون بدرجة أقل من قسوتهم على طفل. بعض الناس، وهم الأفضل، يتأثرون سريعًا بما يلحق برفاقهم سواء كان خيرًا أو شرًّا، وآخرون عديمو التأثر نسبيًّا. قد يكون هناك أيضًا أناس أحيانًا ما يشعرون بالسعادة لمعاناة رفاقهم. في الحقيقة معظمنا نفعل ذلك في بعض الأحيان عندما لا تكون المعاناة شديدة جدًّا. إن القسوة هي جزء من طبيعة البشر.

لكن على الرغم من الاختلافات، فإن الإحساس بسعادة وتعاسة الآخرين هو عنصر شامل في طبيعة البشر. إنه عنصر في تركيبة الشخصية الإنسانية، ولا يقتصر على عصر أو جنس ما. إنه موجود لدى البدائيين، ويبدو أنه موجود أيضًا لدى الكثير من الحيواناتِ. لا يمكن للظروف العرضية التي تحدث مع

أناس عديمي الشفقة تمامًا أن تُدحض هذه الحقائق، فالقاعدة العامة أن الإنسان القاسي فاسد، ولابد أن لديه جذور الشفقة الإنسانية بداخله. لكن العلاقات الشريرة والتدريب السيئ والمعاملة القاسية التي يُعامل بها، أو سبب نفسي ما آخر قد أخمدتها. من الممكن أيضًا أن يولد الناس مفتقرين بشكل حرفي إلى ذلك العنصر الموجود في الشخصية الطبيعية والذي أشير إليه. يتسبب ذلك دون شك في مشكلة، وسأعود إلى تلك المشكلة لاحقًا. في الوقت الحالي سأكتفي بملاحظة واحدة. إن اللاهوتي الذي يؤكد على أن المسيح قد مات من أجل كل الناس، يجعل نفسه عرضة لسؤال «أناتول فرانس[44]» المتعلق بالمسوخ، فالسؤال إذَنْ: «هل مات المسيح فعلًا من أجل مسخ كهذا؟». قد نُسأل نحن الذين نقول إن الالتزام الأخلاقي يشمل الجميع: هل يشمل كل المسوخ أخلاقيًّا ونفسيًّا حتى إن ولدوا في هيئة بشرية؟ في الوقت الحاضر سنكتفي بالقول إن حقيقة وجود مثل هذه المخلوقات الغريبة لم تعد تدحض حقيقة أن الرغبة المنزهة لرؤية الآخرين سعداء هي جزء من الإطار العام للعقل البشري، ولا يدحض أيضًا وجود أناس دون أذرع وسيقان أو أوجه حقيقة أن الأذرع والسيقان والأوجه هي أجزاء من الشكل الجسماني الشائع للإنسان.

لذلك فإن هذه الحقيقة الثانية الشاملة المتعلقة بالطبيعة البشرية هي كذلك أحد أسس الالتزام الأخلاقي؛ لأنها أساس هام للإيثار. إنها تعني أن الناس لا يمكنهم أن يكونوا سعداء إذا لم يعملوا من أجل سعادة الآخرين. لماذا يجب عليَّ أن أكون أخلاقيًّا؟ هذا معناه: لماذا يجب عليَّ أن أكون إيثاريًّا؟ لقد وجدنا بالفعل سببًا واحدًا يتمثل في حقيقة التواصل الاجتماعي، والآخر أمامنا الآن، فعندما أكون سعيدًا بسعادة الآخرين بصورة مباشرة، وتعيسًا بتعاستهم -أردت أم لم أرد- فهذا معناه أنني لا أستطيع نيل السعادة الكاملة إلا عن طريق الإيثار، وعبر رؤية الآخرين سعداء، والعمل على إسعادهم. إن العمل من أجل سعادة الآخرين هو أهم مصدر لسعادتي الخاصة.

نجد هنا أيضًا تطورًا في الجنس البشري، كما في التواصل الاجتماعي. في المجتمعات البدائية فإن هذا المبدأ المتضمن يلقى اعترافًا بسيطًا وسط كثير من التذمر، لدرجة أنه قد يمكن التغاضي عنه كلية. قد يبدو أن البدائيين لا يتأثرون تمامًا بما يلحق الآخرين من خير أو شر. مع تقدم الحضارة يزداد الفهم لقيمة مصدر السعادة. لكن في الغالب، وفي أي حضارة ما زال الناس يعتقدون عمليًّا أن مصادر الإشباع الأخرى (الثروة- السلطة- الشهرة وأشياء أخرى) تجلب لهم سعادة بدرجة أكبر من تضحيتهم بهذه الأشياء لكي يعملوا من أجل الآخرين. القديس وحده هو الذي يعرف ويؤمن حقًّا، ليس بعقله فقط، بل بكل كيانه، أن المصدر الحقيقي للسعادة يكمن في التضحية من أجل الآخرين. السبب في كون ذلك حقيقيًّا هو أنه في ميزان القيم التي تخص

الإشباعات الأسمى والأدنى، يعتبر الإيثار المنزه هو أسمى شيء، بمعنى أنه ينتج أعظم سعادة ممكنة، وما يبرهن على ذلك هي الحقيقة المثبتة تجريبيًّا في التاريخ بأن القديس ينال أسمى سعادة.

مع هذا سنلاحظ أن مشكلة المعنى التجريبي لكلمة «يجب» يمكن حلها. يخبرنا التجريبي الراديكالي حقًّا أنه لا يمكن أن نجد شيئًا يُدعى «يجب» غير المشروطة، وأنه ليس هناك معنى لمثل هذه الكلمة، لكنه يعترف أن هناك معنى لعبارة: «إذا كنت تريد كذا، فعليك أن تفعل كذا» لأنه يمكن ترجمتها تجريبيًّا بالشكل الآتي: «كذا يؤدي إلى كذا»، ويمكن إثبات ذلك تجريبيًّا. لقد تمت ترجمة الوجوب إلى عبارة تعبر عن الكينونة.

يفي افتراضنا بكل الشروط التي يطلبها التجريبي الراديكالي؛ لأن عبارة «يجب أن تكون أخلاقيًّا» تعني ببساطة: «يجب أن تكون أخلاقيًّا إن كنت ترغب في أن تكون سعيدًا». إنها تؤكد الحقائق التجريبية التي تزعم أن الطريق الأفضل والوحيد للسعادة هو الأخلاق، بمعنى أن الصالحين من الناس يميلون إلى السعادة، والأشرار إلى التعاسة. إن هذا الرأي قد يكون حقيقيًّا أو زائفًا، ولكن على أي حال فإنه رأي ذو معنى. إن جدالي هنا لا يقتصر على أنه ذو معنى، لكنه حقيقي أيضًا. إنه حقيقي بالنسبة لكل البشر لأنه يعتمد على تركيبتهم النفسية العامة. لذلك فإن نفس الالتزام الأخلاقي يشمل كل الناس. يرغب الناس جميعًا في أن يكونوا سعداء، وبالنسبة لكل الناس ليس هناك سوى طريق واحد؛ ألا وهو طريق الأخلاق. يجب ألَّا تدع شخصًا متحذلقًا يقول إن هناك أناسًا لا يرغبون في أن يكونوا سعداء. الناس جميعًا يرغبون في شيء ما، وإلا فلن يستطيعوا الاستمرار في الحياة. ما يرغبونه مهما كان غريبًا، ومهما جعل معظمنا تعساء هو ذلك الشيء الذي يدركون أنه سيجعلهم سعداء.

في نفس هذا التعليم نجد الدليل على الجزء الثاني من مبدأ شمولية الأخلاق. لقد أدركنا أن المبدأ كان يعني شيئين: الأول هو أن الناس جميعًا يقرون حقًّا بواجب الإيثار بطريقة أو بأخرى، وقد عرضنا ذلك في الفصل السابق. الثاني هو أنه يتوجب عليهم فعل ذلك، سواء كانوا يقرون به أم لا. قمنا بتوضيح معنى ذلك في الفصل الحالي. إنه يعني أن الطريق الوحيد للسعادة بالنسبة لكل الناس هو طريق الإيثار، وأن ذلك أمر حقيقي، سواء أقر الناس بهذه الحقيقة أم لا.

***

لماذا يجب أن أكون أخلاقيًّا؟ (2)

لنحاول أن نجعل طرق تفكيرنا صحيحة، ونفهم مكانة الأخلاق في الحياة بوجه عام. ليس من المؤكد أن الناس لا ينالون أي سعادة من أي مصدر سوى الأخلاق. مهما كانت الأخلاق هامة، فهي لا تمثل كل شيء في الحياة. إن مصادر السعادة الإنسانية كثيرة، فهي تشمل إشباعات الفن والدين والتمرين العقلي والإشباعات الجسدية. إنها تشمل أيضًا مصدري الإشباع الواضحين وهما: التواصل الاجتماعي والشعور الإيثاري المنزه عن الغرض، وهما ما تتأسس عليهما الأخلاق. لذلك يجب علينا ألَّا نبالغ ونقول إنه من دون الأخلاق لا يمكن أن تكون السعادة ممكنة على الإطلاق. لا نستطيع القول بأن الأشرار لا يستطيعون الحصول على أي سعادة، أو أن الإنسان الصالح يمكنه أن يكون سعيدًا تمامًا إن انقطعت عنه كل ينابيع السعادة باستثناء فضيلته. إن مبالغات من هذا النوع هي ما تولِّد الشك في الحقيقة الأخلاقية. لن يؤمن الناس بقضيتنا كاملة لو أننا بالغنا في ذلك. لكن ما يمكننا أن نقوله هو الآتي: إن التواصل الاجتماعي والشعور الإيثاري المنزه هما في المقام الأول مصدران من مصادر السعادة الكثيرة التي يمكن الحصول على قدر من السعادة في غيابهما؛ لأن هناك مصادر أخرى يمكن عن طريقها نيل السعادة. لكن الأمر لا يقتصر على أن أسمى درجة من السعادة مستحيلة في غياب الأخلاق، لكنها مستحيلة في غياب أسمى درجة من الأخلاق. من النادر جدًّا أن ننال أكبر قدر من السعادة في العالم، ولا ينال هذا القدر إلا أولئك من نطلق عليهم «العباقرة الأخلاقيين» أو «القديسين».

لكننا نحط من قدر المسألة حينما نكتفي بالقول بأن الأخلاق تنبع من مصدرين من بين مصادر السعادة الكثيرة. إن كان ذلك هو كل ما في الأمر، فلن نجد التزامًا بها على الإطلاق؛ لأنه ستكون هناك بدائل لها. لقد نسينا مفهوم الإشباعات الأسمى والأدنى، فكما فهمنا فإن الإشباع الأسمى يعني ذلك الذي يساهم في السعادة بدرجة أكبر، لذلك فالأمر الذي يلي ذلك هو أن مصدري الأخلاق لهما مرتبة سامية جدًّا في مقياس القيم. إنهما ساميان جدًّا لدرجة أن من المحتمل أن يكونا قادرين على إنتاج سعادة بدرجة أكبر من بقية إشباعاتنا إذا وضعناها معًا. لذلك فإن من يهملهما سيتحول إلى مخلوق بائس رغم القدر الضئيل جدًّا من السعادة الذي يمكن أن يصيبه. سيكون من الغباء محاولة ترتيب الإشباعات البشرية في نظام دقيق من حيث القيمة. إنها معقدة جدًّا، وقيمتها غير خاضعة لمقياس محدد، ومع ذلك هناك اعتبارات مناسبة هنا. لنتأمل في إشباعي الأخلاق كل على حدة. يجب أن أقول إن التواصل الاجتماعي يقترب جدًّا من قمة المقياس بما يشمله من إشباعات

الصداقة وحب الأسرة مع الانفتاح في الشخصية مع كافة الحركة التي ينتجها التواصل الاجتماعي في أنشطتنا. إن التواصل الاجتماعي أسمى بدرجة تفوق الحصر من متع الجسد البهيمية؛ لأنه ينتج سعادة أكبر بكثير من تلك التي تنتجها متع الجسد. أعتقد أن الشعور الإيثاري المنزه لا يزال أسمى، فإما أنه على قمة المقياس أو ربما يتشارك في هذا المركز مع الإشباع الديني الصوفي العظيم. في الحياة الواقعية غالبًا ما يتصلان. إنهما لا يتنافسان. هنا يستطيع المرء أن يعتمد فقط على أولئك الأشخاص النادرين الذين لديهم شعور إيثاري منزه واضح جدًّا؛ لأن نضجه الشديد أكثر ندرة من النضج الناتج عن التواصل الاجتماعي. إن أولئك القليلين الذين يتمتعون بروح عظيمة إلى درجة إهمال كافة الأهداف الأنانية الحقيرة كي يعيشوا من أجل الإنسانية بصورة مخلصة غافلين عن كل شيء سوى خدمة الآخرين، أولئك من يستطيع المرء أن يراقبهم عن بعد، يبلغون قمة السعادة التي لا يحلم بها أحد منا.

يعتبر الفن نوعًا نبيلًا رفيعًا من الإشباعات، لكني لا أستطيع أن أعتقد أنه يساهم في الحياة بشيء مثل السعادة الموجودة في العاطفة الإنسانية (التواصل الاجتماعي) أو في الخدمة المنزهة للآخرين.

لماذا يجب عليَّ أن أكون أخلاقيًّا؟ حسنًا، في المقام الأول تفرض علينا طبيعتنا الاجتماعية درجة ما من الأخلاق بشكل قاطع، ودون شك تكون هذه الدرجة منخفضة نسبيًّا. لا أستطيع العيش مطلقًا مع رفاقي دون مقدار ما من الاهتمام بأمنياتهم ورغباتهم وسعادتهم. حتى المجرمون عليهم أن يمارسوا هذا الاهتمام نحو بعضهم البعض في جماعتهم الإجرامية بدرجة ما، وحتى الهمجيون لا بد وأن يفعلوا ذلك.

لكن من الواضح أن هذا غير كافٍ. سوف تسألونني الآن: لماذا يجب عليَّ أن أرصد أي درجة من الأخلاق أعلى من ذلك المقدار الأدنى الذي يكفي أن يساعدني على مسايرة رفاقي؟ سأجيب قائلًا إن بهذا المقدار الأدنى تستطيع حقًّا أن تتدبر أمورك إلى حد ما، لكن لا يمكنك أن تكون إنسانًا سعيدًا حقًّا. ستكون حياتك وسعادتك غير مكتملتين تمامًا. ستعيش، بمعنى أن تظل حيًّا فقط. لكن لن تكون حياتك كاملة. من ناحية أخرى كلما كانت الأخلاق التي ترصدها أسمى، كلما كانت سعادتك أكبر، وكلما كانت الأشياء الأخرى متعادلة. لن يمكنك أن تحقق سعادة أعظم إلا عندما تصل إلى أسمى مُثُل أخلاقية يمكنك تخيلها، وتقوم بتنفيذها عمليًّا. قد يقول معظمنا في ظل مستوانا الأخلاقي المتدني أننا سعداء بدرجة كافية، ولسنا في حاجة إلى أكثر من ذلك. لذلك قد نتساءل لماذا يجب علينا أن نكون أخلاقيين بدرجة أكبر؟ لكن كل هذا محض أكذوبة نقولها لأنفسنا كي نستطيع أن نُخفي عن أنفسنا الفراغ الداخلي في حياتنا. الإنسان بطبيعته يريد السعادة ويرغب في قدر كبير منها، ويرغب في أسمى سعادة يمكن تصورها. حتى الهمجي يرغب في أسمى

سعادة يمكن إدراكها. إذَنْ فالناس جميعًا يرغبون في أعظم قدر ممكن من السعادة. يكمن الطريق إلى هذه السعادة في الأخلاق. هذا هو معنى الالتزام، وهذا هو السبب في أن الأخلاق تشمل كل الناس. يجب عليك أن تكون أخلاقيًّا لأنك من دون الأخلاق لا يمكنك أن تبلغ كمال الحياة بدرجة كبيرة، أو تبلغ تلك السعادة السامية التي ترغب فيها لنفسك. لقد فهمنا أنه أصبح من الواضح لماذا يتوجب على المرء أن يهتم بسعادته، ولم نفهم لماذا يجب عليه أن يهتم بسعادة الآخرين، لكننا الآن نفهم. إن اهتمام المرء بسعادة الآخرين هو في النهاية الطريقة الوحيدة للاهتمام بسعادته.

لكن الآن سيخبرني الناس أن هذا يصل بالأخلاق إلى الأنانية. بعد إنكاري ودحضي لمبدأ الأنانية الأخلاقية بشكل متقن في الفصل التاسع، أسلِّم الآن به بخجل. ليس عليَّ أن أكون أخلاقيًّا إلا لأنني أستطيع بذلك أن أجد سعادتي، لذلك فدافعي أناني.

لكن الجدال على هذا النمط لا يعني إلا أننا نبعث الحياة مجددًا في السفسطة الكريهة التي سعيت إلى كشف النقاب عنها سابقًا. كافة الأفعال البشرية -مهما كانت عظيمة أو تافهة- تهدف إلى إشباع دافع ما لدى مَن يقوم بالفعل. إن ما يفعله الإنسان يهدف بطريقة أو بأخرى إلى إشباعه الخاص به، ويعادل هذا القول إلى أنه يهدف إلى سعادته الخاصة به. لكن ذلك يعني أننا نقول إنه ما من إنسان يعمل دون دوافع، وأن دوافعه تخصه دائمًا، ولا تخص شخصًا ما آخر. لذلك فإن التمييز بين الدوافع الأنانية وغير الأنانية يقع في مجال الدوافع التي تهدف إلى الإشباع الخاص بالمرء. الاختلاف موجود في نوع الغاية التي ينتج عنها إشباعه. إن الإنسان غير الأناني هو الذي يجد إشباعًا في سعادة الآخرين، ويشعر بالحزن لحزنهم، أما الأناني فهو الذي لا يجعل من سعادة الآخرين غايته على الإطلاق؛ لأنه لا يجد أي إشباع في ذلك. قد يجعل سعادة الآخرين وسيلة لغايات أخرى ترضيه. لذلك يتصرف بطريقة إيثارية لكن دافعه أناني على وجه التقريب. إن دافعه هو النوع الوحيد من الإيثار المسموح بوجوده من قبل الأناني. على العكس من ذلك نحن نؤكد أنه من الممكن - وغالبًا ما يحدث ذلك حقًّا - أن إنسانًا قد يسعى إلى سعادة الآخرين كغاية تمنحه إشباعًا في حد ذاتها، وليست وسيلة لغاية ما أخرى. سيكون من العبث أن نطلب منه ألا يحصل على أي إشباع من الغاية التي يسعى إليها؛ ألا وهي سعادة الآخرين. في هذه الحالة بالطبع لن يعمل على الإطلاق لعدم وجود دافع لديه.

في ضوء ذلك يمكننا أن نتأمل في مصدري السعادة. الأول هي الرغبة المنزهة في رؤية الآخرين سعداء. إن حقيقة أن المرء الذي لديه هذه الرغبة ويعمل بموجبها ينال السعادة مما يمنحه لا تجعل الفعل الذي يقوم به أنانيًّا. في الحقيقة عندما أساعد على تخفيف ألم شخص، وعندما أزيد من فرصة

السعادة، وعندما أفعل ذلك دون أي أمل في أن أتلقى منه أو من فعلي أي نوع من الجزاء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، قد يُقال إني أفعل ذلك لأن هذا يمنحني السعادة. لكن هذا إيثار منزه ولا يمثل أنانية. يعتقد الأناني أنه لا يمكن أبدًا أن يتصرف بهذه الطريقة. بالنسبة له عندما أعطي شخصًا ما خبزًا أو أعمل على التئام جراحه، لا بد وأن السبب في ذلك هو أن هذا الشخص -أو شخص ما آخر- سوف يعطيني خبزًا ويعمل على التئام جراحي أو يقوم بخدمة ما أخرى. الأخلاق بالنسبة له لا تقوم إلا على مثل هذه الدوافع الأنانية التجارية بصورة فجة. لكن رأيي يختلف عن ذلك تمامًا، فأنا أرى أن مصدر الأخلاق -أو بالأحرى أحد مصادرها- هو الإيثار المنزه.

علاوة على ذلك يجب أن نتذكر أنه على الرغم من أن السبب الأساسي والتبرير للفعل الإيثاري للإنسان يكمن في زيادة سعادته الناتجة عن هذا الفعل، إلا أن هذه الغاية تحت نظر الإنسان الصالح عندما يقوم بفعله. من الحقيقي أن المرء قد يسعى بوعي إلى أن يحيا حياة أخلاقية من أجل غرض مقصود؛ ألا وهو أن يجعل نفسه سعيدًا. لكن الطبيعة البشرية مركبة للغاية، حتى إن ذلك عادة ما لا يحدث. عادة ما يسلك الإنسان الصالح بطريقة أخلاقية دون أن يسأل نفسه: لماذا يجب عليَّ أن أكون أخلاقيًّا؟ يطرح الفيلسوف هذا السؤال عندما يراقب الإنسان الصالح وهو يعمل. ليس هذا السؤال من نوعية الأسئلة التي يطرحها الإنسان الصالح على نفسه على الإطلاق. إنه يتصرف دون تفكير في سعادته الخاصة به، وحتى دون أن يعلم أنه يزيد من سعادته. إنه يفكر في سعادة الآخرين، لا في سعادته. نتيجة لذلك تسري في روحه سعادة لم يطالب بها، ولم يسعَ إليها؛ سعادة لم يهدف إليها عن وعي. «اطلبوا أولًا ملكوت الله وبره، وهذه كلها تزاد لكم»[45]. كانت هذه النصيحة التي أعطيت للرسل، وبهذه الروح يعمل الإنسان الصالح. ما يسعى إليه ليست سعادته الخاصة؛ بل سعادة الآخرين. بناء على ذلك تزداد سعادته الخاصة به. تأتي إليه غير منظورة ودون أن يسعى إليها، وهو ينال بذلك نعمة أكبر. لكن الأناني لا يدرك أي شيء من ذلك. إنه يستمر في جمع كل ما هو دنيء منغمسًا في القدح دون أن يرى الضوء الكائن فوق رأسه.

لنتأمل في مصدر الأخلاق الآخر؛ ألا وهو طبيعة الإنسان الاجتماعية. لقد ذكرنا بعض الأسباب التي تجعل بعض الناس يرغبون في العيش داخل مجتمع يضم رفاقًا آخرين. إنها تشمل تهذيب المشاعر العاطفية التي يمنحها المرء والتي يتلقاها/ وأيضًا تبادل الآراء والضحك والتقدير المتبادل وإنعاش العقل والإثارة الناتجة عن الأنشطة وعدم تجمد الشخصية. ليست كل هذه الغايات منزهة تمامًا لأنه يوجد بداخلها عنصر التبادل الذي يمكن أن ندرجه ضمن أنواع الأنانية. أرغب في أن أجعل رفاقي يضحكون، لكن إن لم يكن في استطاعتهم أن يجعلوني أضحك سأعتبرهم رفاقًا يتحلون بالكآبة، وسأتجنبهم. عندما أمنح

من يتواصلون معي اجتماعيًّا سعادة، أتوقع أن أنال السعادة من رفقتهم أيضًا. مع ذلك هذا ليس الأمر برمته. إن لم يكن التواصل الاجتماعي منزهًا تمامًا فهو ليس غرضيًّا بشكل كامل. هناك أمر ما في الرفقة تجعله أنواع التبادل التجاري غير النقية يفلت من شباكها. الحقيقة هي أن التواصل الاجتماعي الحقيقي أمر مستحيل إذا لم يكن هناك عنصر من السعادة المنزهة ينالها المرء من سعادة الآخرين، بالإضافة إلى عنصر التبادل الذي يشمله ذلك التواصل. إني أستمتع بصحبتك حقًّا لأنك تجعلني أضحك وتُخفِّف عليَّ من تدفق أفكاري، لكنني أستمتع بها أيضًا؛ لأنها تعطيني السعادة عندما أراك سعيدًا وتضحك وتمارس أنشطتك بحرية. إن هذا الجزء من سعادتي منزه. إن التواصل الاجتماعي الأصيل مستحيل من دون هذين العنصرين. يكتشف المرء سريعًا الإنسان الذي يسعى إلى التواصل مع غيره؛ لأنه يمتعه فقط ويتوقف عن احتماله لغيره فور أن يتوقف التواصل عن فعل ذلك. لا يعتبر هذا الشخص صديقًا بدرجة خالصة. يستطيع الأناني أن يفهم رجل الأعمال الذي يدعو أصدقاءَه لتناول الطعام من أجل زيادة دائرة عملائه. هذا هو نوع الكرم والصداقة والأخلاق بالنسبة له. من الواضح أنه لا يفهم معنى الرغبة في الاستمتاع بصحبة الآخرين، وأنه يجد سعادته في إسعادهم دون أي دافع آخر.

قد يسأل المرء: لماذا يعيش الناس في مجتمعات؟ لماذا لا يعيشون فرادى؟ من الواضح أن هوبز كان يعتقد أن «الإنسان الطبيعي» سيكون سعيدًا تمامًا شرط أن يكون لديه كل ما يرغب فيه من طعام وملبس ومنازل وأراضٍ وثروة دون أي مجتمع بشري على الإطلاق. كان يعتقد أن الناس يعيشون في مجتمعات كي يحصلوا على طعام وملبس أكثر... إلخ، وكي يحافظوا على ما لديهم من السلب والنهب. لكن هذا محض هراء. لا شك أن العلاقات الاجتماعية المتطورة تحكمها مثل هذه الاعتبارات التجارية بدرجة كبيرة. لكن السبب الرئيس لوجود أي علاقات اجتماعية هو ببساطة الرغبة في التواصل البشري في حد ذاتها. لم يعش الناس معًا كي يتبادلوا الخبز والأدوات والثياب والأثاث. لقد عاش الناس معًا، أو بالأحرى كانوا دائمًا معًا، لأنهم ببساطة يرغبون في أن يكونوا معًا، لأنهم يستمتعون بالتواصل فيما بينهم، ولأنهم في حاجة إلى الصحبة والعاطفة الإنسانية. كما أوضحت فإن الصحبة تشمل عنصري: المنزه والمغرض. أعتقد أنها لا بد وأن كانت هكذا دائمًا. هذا يعني أن بذرة الشعور بالسعادة المنزهة الناتجة عن سعادة الآخرين لا بد وأن كان لها وجودًا في كافة المجتمعات من البداية. يتأسس المجتمع على اعتبارات ودودة، وليس على اعتبارات اقتصادية. أما فكرة أنه يمكن استخدام المجتمع لخدمة أغراض التبادل الاقتصادي، فقد كان ذلك اكتشافًا لاحقًا، ومن غير المعقول أن نعتبر هذه هي القاعدة.

إذا كنت قد تغلبت على النقد القائل إن مبدئي ما هو إلا أنانية متنكرة، فمن المؤكد أنني سأواجه اعتراضًا آخر. سيقول الناقد: «في الحقيقة ليس من الصحيح أن عدم الأنانية هي الطريق الأمثل للسعادة. قد تكون الأخلاق إجبارية، ولكن ليس لهذا السبب تحديدًا، فإذا كان هذا حقيقيًّا، سيدركه الناس جميعًا ويصبحون أخلاقيين. يسعى كل إنسان إلى سعادته. إن كان معظم الناس رغم كل ذلك أنانيين وغير أخلاقيين ويقبلون الإيثار بأدنى درجة ممكنة، فإن السبب في ذلك هو أن خبرتهم قد علّمتهم أن الأنانية وانعدام الأخلاق هما في الحقيقة أفضل طريقة يصب بها الفرد إلى سعادته الخاصة. هذا هو رأي الناس جميعًا من الناحية العملية. يتأسس هذا الرأي على خبرة البشر لآلاف الأعوام. لماذا لا يزال الناس في أغلب الوقت أنانيين تمامًا مع أن عدم الأنانية هي أفضل طريقة يبلغ بها المرء سعادته؟».

يا للأسف. لماذا حقًّا؟ إن كان يتوجب على المرء أن يعطي أسبابًا ستكون إلى حد ما كما يلي. رغم كل هذا المكر إلا أن الناس لا يدركون أفضل ما في صالحهم. إنهم يمزقون أنفسهم إربًا، ويشقون حلوقهم. مع ذلك ليس من الحقيقي أن معظم الناس لا يدركون أن أفضل طريق للسعادة هو عدم الأنانية. الحقيقة ليست بسيطة إلى هذا الحد، فهم يعرفون ذلك ويجهلونه في الآن ذاته. إنهم يجهلون هذه المعرفة في ظاهر عقولهم، لكنهم يقدسونها في أقصى أعماق شخصياتهم.

يستشهد ناقدي برأي الحشود البشرية الواضح ضدي، ولكن القليلون يقدمون لي المساعدة؛ ألا وهم الحكماء والعاقلون والقديسون والأنبياء من كل حدب وصوب. تساندني حجة أفلاطون وبوذا والمسيح، لكني لا أهدف إلى أن أعتمد على هذه الحجة. إني أهدف إلى طرح سؤال. الناس بشكل عام في أفعالهم وكذلك في كثير من أحاديثهم يتجاهلون هؤلاء الأنبياء. إنهم يتصرفون كما لو أنهم كانوا يعتقدون -وهم حقًّا يعتقدون - أنهم يستطيعون تحقيق سعادتهم عن طريق الأنانية الممتزجة بأقل قدر من الإيثار. إذَنْ لماذا لا يزالون يكرمون الأنبياء إن كانوا يعتقدون أنهم مخطئون حقًّا؟ لماذا لا يزالون خاضعين لهم حتى وإن كان الأمر مقتصرًا على الكلام؟ لماذا يعتقدون أن تلك الأسماء التي استشهدت بها خالدة حتى بين الكثيرين الذين لا يؤمنون بمبادئهم؟ لماذا لا ينعتونهم بالحماقة لتعليمهم شيء يدرك الجميع أنه زائف؟ أليس ذلك بسبب أن الناس يعرفون بطريقة ما مبهمة، في ركن مظلم في عقولهم، أن الأنبياء على حق وأن الناس أنفسهم هم المخطئون؟ لذلك فهم يعرفون الحقيقة ويجهلونها في الآن ذاته. يعرفونها ولا يؤمنون بها.

لا يمكنني أن أزعم أنني أستطيع تفسير أسباب ذلك. لكي أفعل ذلك فهذا يعني أن أكتب تاريخ العالم العقلي والأخلاقي. مع ذلك أعتقد أن هناك سببًا واحدًا واضحًا. في تفسيري لذلك السبب الآن سوف أستخدم كلمة «المتعة»

لأعني بها تلك الإشباعات التي تختلف عن الإشباعين اللذين يشكلان مصدري الأخلاق. أعني على وجه الخصوص الإشباعات الأدنى. يتوافق هذا مع الاستخدام العادي تمامًا. عندما نتحدث بهذه الطريقة سوف أقول أن الناس بوجه عام يخلطون بين المتعة والسعادة. عندما نعبر عن ذلك بلغة أكثر فلسفية، فإنه يعني أن الناس يظنون خطأً أن الإشباعات الأدنى ستنتج لهم سعادة أكبر من تلك التي تنتجها الإشباعات الأسمى. إنهم يسقطون في هذا الخطأ لأن الإشباعات الأدنى أكثر شدة بحكم العادة، ويخلطون بين شدة الإشباع وعظمة السعادة. إن أكبر وهم هو أن نخلط بين المتعة والسعادة. الناس جميعًا ينخدعون بذلك في وقت ما، والبعض يظلون أسرى لهذا الخلط. يرى الناس أطياف المتعة تلوح وتلمع أمام أعينهم، ويحاولون الوصول إليها بسرعة معتقدين أنها السعادة. لكن تلك الرؤية خادعة. إن السعادة التي كانوا يسعون إليها تبتعد عنهم. لهذا السبب تحديدًا تم تصوير السعادة على أنها طائر أزرق يتحول إلى اللون الأسود عندما يصطاده الناس. إن هذا المثل ليس حقيقيًّا بدرجة كاملة؛ لأن السعادة في متناول يد الناس عندما يسيرون في الطريق الصحيح كي يجدونها. عندما نخلط بين المتعة والسعادة، فهذا هو ما يتحول إلى اللون الأسود.

يعتبر السعي خلف المتعة فعلًا أنانيًّا، ولابد أن يكون هكذا؛ لأننا قمنا بتعريف المتعة بعيدًا عن الإشباعات الإيثارية الأصيلة. لذلك عندما يعتقد الناس أن المتعة هي السعادة سوف يعتقدون أيضًا أن طريق الوصول إلى السعادة يكمن في الأنانية. وذلك ما يفسر أنهم بجزء من عقولهم لا يؤمنون بالحقيقة القوية التي مفادها أن الأخلاق هي طريق السعادة، ومع ذلك فلا بد وأن لديهم إحساسًا غامضًا بالقيم الحقيقية عما هو أدنى وما هو أسمى حقًّا. إنهم يعرفون أيضًا أن هذا غير حقيقي. يضللهم الوهم رغم أنهم يعرفون أنه وهم.

لكن سوف يُقال إن السعادة إن كانت نتيجة طبيعية للأخلاق، لتوقع المرء أنه كلما زادت أخلاقية البشر كلما زادت سعادتهم. هل يمكن أن نزعم أن هذه حقيقة؟ هل الأجناس الأوروبية مثلًا بمعاييرها الأخلاقية المسيحية أسعد حالًا من الأجناس التي تتبع أخلاقًا أدنى؟ ألا نتساءل غالبًا ما إن كان العكس هو الصحيح، وما إن كانت الأجناس الأقل تقدمًا والأبسط مثل الأطفال هي بالفعل أسعد من أولئك من ينتمون لحضارات أكثر تقدمًا وتعقيدًا؟

لا أعلم إن كنا بالفعل -كما هو مقترح- أقل سعادة من الشعوب ذات المعايير الأخلاقية الأدنى أم لا. لا أعتقد أن هناك من يعلم ذلك. لا يمكن للمرء أن يقوم بعمل إحصاء للسكان السعداء في مجتمع ما وبعدها في مجتمع آخر ويقارن بين النتائج. لكن لنفترض لصالح الجدل أن سكان التبت أو إثيوبيا أسعد منا بشكل عام. ما الذي يمكن أن يثبته ذلك؟ بالتأكيد لن يثبت أن الأخلاق الأسمى لا تؤدي إلى سعادة أكبر؛ لأنه من الممكن جدًّا أن يكون هؤلاء

الناس البسطاء أكثر أخلاقية منا وليسوا أقل. قد نخصص لأنفسنا معيارًا أخلاقيًّا أسمى من معيارهم. لكن هذه مجرد نظريتنا وليست ممارستنا. إن كنا نرضى نظريًّا بقانون أخلاقي أسمى مما يفعلونه فإن هذا يشير تمامًا إلى أننا عمليًّا أكثر أخلاقية فعلًا. هناك سبب ما للاعتقاد بأن الحال عكس ذلك. بين كثير من الأجناس التي لا تعتبر متقدمة قد تترك الملكية دون حماية تحت نظر العامة ودون عقاب، وقد تتم سرقة ما نمتلكه في الحال. هذا مثال بسيط، ويستطيع القارئ دون شك أن يمد نفسه بأمثلة أخرى. من المعروف جيدًا أيضًا أن الاتصال بالحضارة الأوروبية قد أفسد كثيرًا من الأجناس البريئة الأدنى، وأفسد أداءها. إن تقدم ما نسميه بالحضارة هو قطعًا مرادف لتقدم الأخلاق، والعكس صحيح. عندما تصبح الحياة أكثر تعقيدًا وخاصة عندما تزداد الثروة والرفاهية تميل الأخلاق إلى التدهور. من المشكوك فيه أن تزعم سلالة ما أنها أكثر أخلاقية من ضحاياها الذين تسكب عليهم عوادم مميتة وغاز خردل وسمومًا أخرى وتقتل بالآلاف رعاة غير مؤذين وغير متحضرين.

إن تعاسة الإنسان الأوروبي الحديث -إن كانت هذه حقيقة- لا تنتج بالتأكيد عن أخلاقه العظيمة. يمكن أن نجادل قائلين إن تعاسته تنتج إلى حد كبير عن أخلاقه المنحطة، وتعود بصورة جزئية إلى العوامل التي ليست لها علاقة مباشرة بالجدل بصورة أو بأخرى. تشمل هذه العوامل تعقيد الحياة المتزايد والتعب والملل الذي يتضمنه ذلك، وكذلك الظروف الاقتصادية وعوامل أخرى كثيرة.

قد نواجه اعتراضًا بأن تفسيرنا لأساس الالتزام الأخلاقي لن يصل إلى ذلك الالتزام الذي يتعلق بالجنس البشري بأكمله. حتى عندما نقر بأن التواصل الاجتماعي يشمل العلاقات الأخلاقية بين أعضاء نفس المجتمع، لا ينتج عن ذلك أنه ضروري بين أعضاء المجتمعات المختلفة. كي أحيا حياة سعيدة مع أصدقائي يجب عليَّ أن أسلك صوبهم بطريقة أخلاقية. ربما تُطبَّق هذه الفكرة على مجموعة اجتماعية كاملة. ولأن كل أعضاء مجموعة اجتماعية محددة -بمعنى أو بآخر- يعيشون معًا وتربطهم علاقات اجتماعية بعضهم ببعض، من المفترض أن لديها التزامات أخلاقية تشمل بقية المجموعة. لكن لا يمكن للتواصل الاجتماعي أن يتسبب في أي التزام خارج المجموعة الاجتماعية التي ننتمي إليها. أستطيع أن أفهم لماذا يجب عليَّ أن أسلك مع عضو آخر في طائفتي أو مجتمعي بطريقة غير أنانية بناءً على هذا الأساس، ولكن لماذا يتوجب عليَّ أن أسلك بإيثار تجاه الصيني أو الباشمان الأسترالي؟

الإجابة بشكل جزئي هي أن البشر جميعًا يشكلون مجموعة اجتماعية واحدة دون أدنى شك. في الأيام التي كان فيها مجتمع في نصف الكرة الغربي منعزل تمامًا عن مجتمع النصف الشرقي، ربما كان الناس يتجادلون

قائلين إن الغربي لم تكن لديه التزامات أخلاقية نحو الشرقي. لكننا سنعتبر هذه العبارة أكاديمية تمامًا، فطالما ليس هناك اتصال بينهما على الإطلاق، لا يمكن أن نطرح سؤالًا عن العلاقات الأخلاقية بينهما. بمجرد أن يكون هناك اتصال، وفور أن يبدأ الغربي في تكوين علاقات من أي نوع مع الشرقي، يصبحان حتمًا عضوين في مجتمع واحد. قد يكون ذلك فطريًّا لكنه حقيقي. يجب ألّا نخلط بين فكرة المجتمع وفكرة الجماعة المنظمة سياسيًّا والتي تترأسها حكومة ما. إن حقيقة وجود علاقات اجتماعية والعيش المشترك هي أساس الأخلاق، وكما فهمنا فإن التواصل الاجتماعي شيء مختلف عن العيش داخل مجتمع منظم سياسيًّا، وقد يسود دون حاجة إلى ذلك. لذا فما إن يبدأ الناس في تكوين علاقات، حتى يبدأ الالتزام الذي يفرضه التواصل الاجتماعي في عمله. لقد ولدت فكرة الأخلاق، وعندما تولد فهذا يعني أن كل تضميناتها المنطقية ستحمل معها كل الأخلاق. كلما كانت العلاقات بين المجتمعات المختلفة وثيقة بدرجة أكبر، كلما تصبح أكثر تشابكًا بفضل وسائل الاتصالات المتطورة، وكلما أصبح الالتزام الأخلاقي أكثر وضوحًا بعد أن كان مفهومًا ضمنيًّا لا يمكن إدراكه بوضوح.

وبسبب أن الأخلاق تتأسس على التواصل الاجتماعي وليس على العيش داخل مجتمع منظم سياسيًّا، هناك أمر يعتبر التزام أخلاقي عالمي مهما كان اعترافنا به أو تنفيذنا له قليل من الناحية العملية. أنا لست عضوًا في الدولة الألمانية، لكني عضو في نفس المجتمع الذي تنتمي إليه ألمانيا. الحضارة تجعلني على اتصال بأنواع مختلفة من أفراد هذا المجتمع، وتتضمن هذه الاتصالات علاقات اجتماعية بيننا. أولئك الأشخاص الذين تربطهم علاقات اجتماعية هم أعضاء في مجتمع واحد. إنه اعتقاد غير صحيح ذلك الذي مفاده أن الالتزام الأخلاقي يسري بين الأفراد لا الدول. يسري الالتزام الأخلاقي بين كافة أعضاء الدولة الواحدة وكافة أعضاء أي دولة أخرى، ولذلك فهو يسري بين كافة الدول.

لكننا لم نعط الإجابة الكاملة على سؤال: لماذا يسود الالتزام الأخلاقي بين أعضاء في مجموعات اجتماعية مختلفة؟ ما قد ذكرناه كان يعبر عن وجهة النظر التي مفادها أن أساس الأخلاق موجود في التواصل الاجتماعي، لكن ذلك ليس أساسها الوحيد. أما المصدر الآخر؛ ألا وهو السعادة المنزهة التي ننالها من سعادة الآخرين، فهي أمر يسري بين مجتمعات مختلفة. إنها تتخطى كل الحدود. قد يستمد المرء سعادته من سعادة الآخرين، سواء انتمى ذلك الآخر إلى نفس مجموعته الاجتماعية أم إلى مجموعة اجتماعية أخرى. لذلك يمكننا في الحال أن نقيم التزامًا على هذا، ويكون شاملًا ولا ينحصر بين حدود أي مجتمع معين.

على هذا الأساس يجب أن يكون التزامنا بمعاملة الحيوانات برفق. من الصعب أن نؤسس ذلك على أساس التواصل الاجتماعي. إن الشعور بالألم -حتى وإن كان ألم الحيوان- هو جزء من الطبيعة البشرية. مع أن هذا قد لا يكون واضحًا بين الأجناس الأدنى أو حتى بين أعضاء جنسنا غير المتعلمين والأكثر غِلظة، فأنا أعتقد أن بذرته يجب أن تكون موجودة على الأقل بينهم، كما أنها موجودة في البشر الطبيعيين.

هناك اعتراض أخير علينا أن نواجهه قبل أن أنهي الموضوع. سوف يجادل الناقد قائلًا إنه لا فائدة من محاولة تأسيس التزام أخلاقي على عواطف من قبيل التواصل الاجتماعي وفعل الخير. مما لا شك فيه أن مثل هذه العواطف يمكنها أن تفسر لماذا يتصرف بعض الناس الذين يحوزون مثل هذه العواطف بصورة إيثارية حقًّا. لكنك لا تستطيع تفسير الالتزام بهذه الطريقة. لو أن شخصًا ليس لديه العواطف التي أشرنا إليها أو أنها موجودة لديه بدرجة ضئيلة جدًّا حتى إنها لا تدفعه إلى أن يكون أخلاقيًّا، فعلى أي أساس يمكننا أن نقول إنه يتوجب عليه أن يحوزها أو حتى يجب عليه أن يكون أخلاقيًّا؟ لو أن شخصًا اجتماعيًّا وخيِّرا بطبيعته، فلا بد وأن تهذيب هذه العناصر -التي هي الأخلاق- سوف تجلب له السعادة. لذلك يمكنك أن تقول له إنه إذا كان يرغب في أن يكون سعيدًا عليه أن يكون أخلاقيًّا. في الحقيقة هذا ما يتضمنه الحل الذي نطرحه بالنسبة له. ستكون الأخلاق بالنسبة له بمثابة الطريق إلى السعادة. هذا أمر جيد جدًّا، ولكن إذا لم تكن لدى هذا الشخص تلك العواطف التي تتأسس عليها الأخلاق، فلن ينطبق عليه الالتزام الأخلاقي طبقًا للتفسير الذي أوردناه هنا. لا تستطيع أن تقول له: «عليك أن تحوز تلك العواطف التي ليست في حوزتك» فعلى أي أساس يمكن أن يقوم مثل هذا الالتزام؟ علاوة على ذلك، بغض النظر عن حالة الأشخاص المحرومين من هذه المشاعر يجب أن نقر أن هذه المشاعر فطرية تمامًا لدى الكثيرين؛ مثل البدائيين والمجرمين. يمكن إشباع هذه العواطف الفطرية بدرجة كاملة بأدنى قدر من الأخلاق. لماذا يجب إذَنْ على مثل هذا الشخص أن يُنمِّي أخلاقًا أسمى من الحد الأدنى الذي يمكن أن يشبع طبيعته؟ هل سيقول إن عليه أن يرتقي بعواطف أكثر من تلك التي بحوزته الآن؟ لكن هذا في الأساس يوازي بالضبط قولنا إن الشخص يجب أن يحوز عواطفًا ليست لديه على الإطلاق. كما فهمنا ليس من الممكن أن يوجد أساس لمثل هذا الالتزام.

هناك أشخاص لديهم قسوة غير إنسانية تقريبًا. قد تقول إنهم على الرغم من هذا لديهم غرائز تتضمن المشاعر الأخلاقية. قد تكون لديهم مشاعر إيثارية نحو أطفالهم أو حتى نحو قليل من الأصدقاء المقربين ولو بدرجة طفيفة. في رأي الغالبية العظمى من البشر أنهم يتسمون باللامبالاة تمامًا. لا يشعرون بالألم عند رؤيتهم للآخرين وهم يعاملون بطريقة وحشية، أو عندما

يعاملون الناس بطريقة وحشية. لا يشعرون بالسعادة عندما يرون الآخرين سعداء أو يجعلونهم سعداء. كيف تستطيع أن تقول لمثل هذا الشخص: «عليك أن تتصرف مع كل الناس بغير أنانية؛ لأن هذا سيجلب لك سعادة أكبر؟». سيكون ذلك غير صحيح بالنسبة له؛ لأنه لن يحصل على أي سعادة من إسعاد أولئك الذين تطلب منه أن يفيدهم. ومن ثم فليس هناك ما يجعله يتصرف بطريقة أخلاقية، وليس هناك أي التزام بالنسبة له.

ما هي الإجابة التي يمكن أن نجيب بها على هذه الاعتراضات؟ سوف أتناول الحالتين الافتراضيتين. أعني تلك التي تتعلق بالمحروم تمامًا من المشاعر الاجتماعية والإيثارية، والحالة التي تخص الشخص الذي لديه تلك المشاعر بصورة غريزية جدًّا. سوف أتناول الحالة الأخيرة أولًا.

الموقف هنا كالآتي. إن المشاعر التي تشكل أساس الأخلاق هي جزء من نموذج الإنسانية النفسي الشامل تمامًا كالخوف والغضب الذين يمثلان جزئين منه. قد تكون تلك المشاعر أقوى أو أضعف، لكنها دائمًا ما تكون موجودة باستثناء الحالات المرضية. كلما ازداد تطورها وكلما قام الشخص بممارستها كلما أنتجت إشباعًا وسعادة أكثر. لذلك فلو أنها موجودة في شخص ما بدرجة منخفضة فإنه عن طريق الممارسة يمكنه أن يرتقي بها ويجعلها أقوى، وحينئذ يكون في إمكانه الحصول على سعادة أكبر كثيرًا من أي سعادة تأتي إليه الآن عندما لا تكون هذه المشاعر ناضجة. ولأن كل الناس يرغبون في سعادة أكبر من تلك التي بحوزتهم الآن يجب عليه أن يفعل ذلك. إن الارتقاء بهذه المشاعر هو الطريق صوب سعادة أفضل حتى بالنسبة للشخص الموجودة فيه بصورة غريزية. يمكن الارتقاء بالمشاعر عن طريق التمرينات مثلما هو الأمر بالضبط مع العضلات، ومن ثم هناك أساس للالتزام كي يشعر بهذه المشاعر بدرجة أقوى مما يشعر به الآن. يكمن هذا الأساس في المشاعر الغريزية الموجودة لديه بالفعل. سيكون من المناسب تمامًا أن نقول له: «إن كنت تريد أن تكون أكثر سعادة عليك أن تزرع المشاعر التي تقوم عليها الأخلاق، وترويها وتجعلها تنمو، وعليك أن تكون أخلاقيًّا بدرجة أكبر، وفي النهاية إن كنت ترغب في أسمى سعادة عليك أن تسعى إلى أسمى مُثُل أخلاقية يمكن تخيلها. هذا كلام مناسب تمامًا، وكذلك حقيقي عندما يُقال لأكثر الناس فظاظة ووحشية في العالم. لذلك فمستوى الالتزام الأخلاقي بالنسبة لمثل هذا الشخص لا يتوقف فقط عند الحد الأدنى منه، بل يمتد حتى أسمى درجة من الأخلاق. يشمل نفس الالتزام الأخلاقي كل الناس، وأقصد الدرجة الأسمى منه.

إن هذه الحالة مطابقة تمامًا لحالة الشخص ذي البنية الجسمانية غير الناضجة. من المعقول تمامًا أن تقول له: «لو أمكنك أن تُنمِّي عضلاتك وبنيتك الجسمانية سيكون في إمكانكِ نيل الصحة والسعادة البعيدتين عنك بسبب

نموك غير المكتمل. ولأنك بالتأكيد ترغب في مثل هذه الصحة وهذه السعادة لذا عليك أن تفعل هذا».

الآن وأخيرًا سوف أتأمل في حالة الشخص المحروم تمامًا من المشاعر الإيثارية الاجتماعية. لا أعلم هل لمثل هذا الشخص وجود أم من الممكن أن يكون موجودًا أم لا، لكن لأن البشر يولدون دون أوجه أو أذرع أو سيقان، أعتقد أنه من الممكن أن يولدوا دون أي مشاعر طبيعية. إذا كان هؤلاء مثل هؤلاء الناس فما الذي يمكن أن يُقال لهم؟ كيف يمكن أن نقول إن أي التزام أخلاقي يشملهم؟ لن يكونوا سعداء لكونهم أخلاقيين؛ لأنهم يفتقدون المشاعر الطبيعية التي تستطيع الأخلاق من خلال إشباعها أن تنتج السعادة. لذلك من المستحيل أن نقول لهم: «إن أردت أن تكون سعيدًا عليك أن تكون أخلاقيًّا». سيكون مثل هذا الاقتراح غير حقيقي في مثل حالتهم.

لو كان لمثل هؤلاء البشر وجود فعلًا، فإنهم يشبهون إلى حد كبير المسوخ والوحوش، وكذلك البشر المولودين دون أوجه أو أذرع أو سيقان. تنقصهم الأجزاء الأساسية في شخصية الإنسان مثل المجانين. هل يستطيع الآن أي شخص أن يؤكد على أن الالتزام الأخلاقي يشمل مختلي العقل؟ أو أن النظرية الأخلاقية غير مقنعة إذا لم تستطع توضيح ذلك؟ لقد جادلت قائلًا إن الالتزام الأخلاقي يشمل كافة البشر. لكنْ أولئك المحرومون من حتى نبتة الإحساس الطبيعي هم ببساطة ليسوا بشرًا مهما يصنفهم عالم الأحياء. هل من المهم حقًّا بالنسبة لأي نظرية أخلاقية ذلك الأمر المتعلق بأنه قد يكون من المستحيل توضيح أن الالتزام الأخلاقي يشمل مختلي العقول والبلهاء والمعيوبين الآخرين؟ إذا كانت الأخلاق قائمة على العقل كما اقترح كانط، لا يمكن إذَنْ أن تنطبق على غير العاقلين. إن كانت قائمة على الأنانية الذكية فهي لا تطبق حينها على أولئك الذين ولدوا دون ذكاء. إن كانت قائمة على المشاعر الإيثارية الاجتماعية، فحينها لا تنطبق على أولئك المحرومين من هذه المشاعر. ما الحقيقة إذَنْ؟ عندما نقول إن تطبيقها شامل نقصد أنها تنطبق على كل البشر الطبيعيين بدرجة شاملة. إن كان من الممكن توضيح ذلك فمن المؤكد أن ذلك يكفي. لا يتوقع المجتمع من أولئك البشر البائسين الذين ولدوا مفتقرين لنصف إنسانيتهم أن يكونوا أخلاقيين. إن هذا المجتمع يكتنفهم بنوع من الرحمة في أماكن يمكن تحملهم فيها كلما أمكن، بحيث لا يتسببوا في أي أذى لرفاقهم من البشر.

يتم تشريع الأخلاق من أجل بشر مثلنا؛ بشر من نفس طبيعتنا الإنسانية، لذا فالأخلاق لا تشمل سواهم. لا يمكن أن ندَّعي أنها تمتد إلى ما وراء تلك الحدود سواء في الاتجاه الذي أشرنا إليه حالًا أو أي اتجاه آخر. لذلك فإن كان من الواجب على سبيل المثال وجود جنس من البشر الفائقين على هذا الكوكب؛ جنس من مخلوقات مختلفة تمامًا عنا في التركيب النفسي، من

سوف يقول حينها إن أخلاقنا يمكن أن تنطبق عليهم؟ يكفي لنا إن كانت تنطبق على الإنسان كما نعرفه في كل البلدان وكافة عصور تاريخ العالم.

* * *

خاتمة

كان الوقت قد تأخر جدًّا عندما انتهيت من قراءة مسودة كتابي. كان بإمكاني أن أرى عبر النوافذ بوادر فجر الصيف الأولى. تثاءب جيم بصوت مسموع وكان بيتر ينعم بغفوة أثناء قراءتي للفصلين الأخيرين، لكنه استيقظ مفزوعًا مؤكدًا لي أنه سمع كل كلمة. في الحقيقة أعتقد أنهما كانا منتبهين ومهتمين بوجه عام. جلسا في صمت لبرهة. أشعل جيم غليونه وسمح لحلقات الدخان الأزرق أن تتهافت في أنحاء الغرفة. بعد برهة من الوقت سألني قائلًا: هل تعتقد أن هناك أي هدف أو خطة في العالم؟ هل تعتقد أنه يرمي إلى أي شيء على وجه الخصوص؟ هل تعتقد أن العالم مهتم بقيمنا والخير والجمال والحقيقة وكل شيء من هذا النوع؟

سألته: لماذا تسألني؟

قال: لأن شيئًا لا يظهر من هذا النوع في كتابك، مع أنه لو كان لدى العالم أي هدف أو خطة، فقد يعتقد المرء أن الأخلاق لها علاقة بالخطة. لنتخيل العالم دون إله؛ لنتخيل أن العالم آلة بلا روح لا تبالي بأي قيمة على الإطلاق. لنفترض أنه كان هناك بشر في ذلك العالم. قد يرتقون بنوع الأخلاق الذي تصفه في كتابك. قد يحاولون أن يكونوا عطوفين على بعضهم البعض، وأن يخففوا معاناة بعضهم البعض. قد يبتكرون المثل الأعلى للإيثار، وقد يعطون أسبابًا لكونهم أخلاقيين، وهي نفس الأسباب التي تذكرها هنا في كتابك.

قلت: أنت هنا تصف الموقف بدقة.

سأل: هل هناك في الأخلاق شيء أكثر من ذلك؟ ألا تعتقد أنها تشمل هدفًا ما شامل بطريقة ما؟

قلت: لا أعرف. ما رأيك أنت؟

قال: من الصعب أن أقول شيئًا محددًا، لكني سأعبر عن فكرتي بالقول إنه حتى إذا لم يكن هناك عقل يدبر أمور العالم بوعي، فلا بد أن هناك على الأقل مبدأً ما في الأشياء يقود العالم نحو ظروف أفضل. ألا تقر بذلك؟

أجبت: هذا السؤال يفوق قدراتي. لدى المرء بالطبع مشاعر مبهمة من هذا النوع، ولكن عندما يحاول أن يُشكلها في مفاهيم واضحة يفشل في ذلك. كافة المحاولات التي تمتد لتشكيل مثل هذه المفاهيم في المعتقدات الدينية أو الأنساق الميتافيزيقية تبدو لي سخيفة جدًّا، ولكن لنفترض لمصلحة الجدال أنني أقر بما تقوله. ماذا إذَنْ؟

قال: لن يكون عليك في هذه الحالة سوى أن تقر بأن التقرير الذي أوردته في كتابك عن الأخلاق غير كامل بدرجة شديدة جدًّا، وكذلك سطحي.

إنه يغفل القضايا الأكثر عمقًا.

أجبت: أعتقد أن ما يقوله كتابي حقيقيًّا إلى حد ما، لكنه غير كامل بالطبع. أما بالنسبة إلى موضوع أنه سطحي أو عميق، فليست لديَّ فكرة عن ذلك. أعبِّر في كتابي عما هو بداخلي. لا يمكنني أن أنفصل عن نفسي أكثر من ذلك.

هدأ جيم وأخذ يفكر وهو ينفخ حلقات الدخان في الهواء، وبعد برهة قال:

- إذَنْ فالاختلاف بيننا يكمن في الآتي: أنت تؤمن بأخلاق طبيعية بدرجة خالصة، لا تنبع بأي طريقة عن جوهر طبيعة العالم. أن تعتقد أن قيمنا لا تناسب العالم الذي لا يعرف ولا يهتم بأي شيء يتعلق بها. أما أنا، فعلى النقيض من ذلك أعتقد أن الأخلاق تتضمن شيئًا أعمق. إن الشعور بالالتزام الأخلاقي هو في حقيقة الأمر شعور غريزي بالضرورة التي تفرضها علينا حقيقة أننا يجب أن نتعاون من أجل تحقيق هدف كوني. يظهر ذلك في إدراكنا كقوة دافعة عمياء لا يمكننا فهمها. إننا نعقلها كما حاولت أن تفعل في كتابك. أقر بأننا عندما نتحدث عن الهدف في هذا العالم، من المحتمل أن نستخدم لغة مجازية بلا جدوى، وهذا ما يفسر الصعوبات والتناقضات التي نسقط فيها عندما نحاول ترتيب هذه الفكرة. لكنْ هناك شيء في العالم لا يمكننا التعبير عنه إلا بطريقة مبهمة، ونطلق عليه: «سعي نحو هدف ما». إن إسباغنا لصفات إنسانية على ما هو غير إنساني هو قطعًا أمر تشبيه شديد الركاكة، لكننا لا نستطيع أن نعبر عن أنفسنا بأي طريقة أخرى.

أجبت قائلًا: لا أعتقد أن الاختلاف الحاد الذي وصفته هو ما يسود بيننا.

سأل: كيف ذلك؟

قلت: إني لا أنكر أي شيء مما أكدت عليه.

قال: إذَنْ إن كنت متفقًا معي، فلماذا لا تقول ذلك في كتابك؟

قلت: أنت تتعجل الأمور كثيرًا. لم أقل إنني متفق معك. ما أقوله هو إنني لا أعرف إن كانت آراؤك بأي معنى يمكن أن تكون حقيقية أم لا. قد تكون تعبيرًا عن تفكير مبهم مضطرب عن حقيقة ما، وأنا لا أعلم، فقد تكون إدراكًا حسيًّا مبهم للحقيقة أو مجرد أحلام خاصك بك. هذه هي المشكلة. لهذا السبب فأنا لا أؤكد أو أنكر ما تقوله.

قال جيم: هذا اتجاه يفتقر إلى الشجاعة والعزم. لماذا لا تحسم أمرك؟ من الأفضل أن تواجه عدوك وتنكر تمامًا وجود أي منطق أو معنى أو شعور في العالم على الإطلاق.

بينما ظل بيتر صامتًا متأملًا أخذت أفكر في الحديث بأكمله. لكنه تحدث فجأة قائلًا إنه متفق تمامًا مع جيم. اندهشت جدًّا عندما رأيت بيتر يتفاخر بنفسه لأنه ذو رأي صلب، وعلمي وموضوعي، ولم أستطع أن أتخيل أنه متفق مع آراء جيم الدينية إلى حد ما. لمته برفق على عدم ثباته.

صاح قائلًا: توقف. أنا لا أقصد بالطبع أني متفق مع معتقدات جيم. كل ما أقصده هو أني متفق معه فيما يتعلق بسخافة أفكارك. أما بالنسبة لبقية ما قاله جيم فأنا أعتقد أنها مجرد عاطفية. إن ذلك يمثل درجة بدائية من الفكر. يمكن أن ننسب الهدف إلى البشر وربما إلى الحيوانات، ولكن أن ننسبه إلى العالم فهذا لا معنى له تمامًا. كل ذلك يعتبر نوعًا من الاقتراب من الدين. إن العالم هو عالم الحقائق الصارمة ولا شيء أكثر من ذلك. يمكن للعلم أن يخبرنا عما يحدث، وهو وحده الذي يعطينا معلومات عن العالم. العلم وحده هو الذي يمكنه أن يقول أي شيء. إن الدين والميتافيزيقا ليسا لهما أي معنى. ليس هناك ما يفسر سبب كون الأشياء على ما هي عليه، وليس هناك معنى للتساؤل عن سبب كون الأشياء على هذا الحال. اعتقدت أثناء قراءتك لمسودة كتابك أني لاحظت إشارات كثيرة لدرجة بدائية من الفكر والتفكير بشكل عاطفي. الحقيقة هي أنك تنتمي إلى الجيل الماضي بكل تجريبيتك المزعومة لأنني لا أقر بأنها تجريبية حقيقية. لديك عقلية ما قبل الحرب.

قلت: عذرًا يا بيتر على أني أبدو بهذا الضعف. ولكن هل يمكنني أن أشرح لماذا لا يمكنني أن أتفق تمامًا معك أو مع جيم؟

قال: تفضل. لكنك لن تستطيع إقناعي.

قلت: لن أحاول أقناعك، لكني سأحاول أن أقول ما أفكر فيه. لا يمكنني أن أتبنى موقف جيم لأنني لا أفهمه حقًّا. لا أدَّعي أني أعرف ما إن كان هناك هدف للعالم أم لا، مهما كان معنى الكلمة. كل ذلك يعتبر أمرًا مبهمًا تمامًا بالنسبة لي. ولكن لهذا السبب تحديدًا لا يمكنني أن أتفق تمامًا مع بيتر. لا يمكنني سبر أغوار الظلام، ولا يمكنني أن أقول معه إن هذه الظلمة لا تخفي خلفها شيئًا. إن بيتر شديد الدوجمائية وواثق من قدراته. ما لا يستطيع فهمه يطلق عليه: «هراء». يبدو لي أن هناك الكثير مما لا يفهمه، ومن بينها أشياء يفهمها الآخرون بوضوح تام. سأضيف شيئًا آخر. عندما أستمع إلى الموسيقى أو أراقب جمال غروب الشمس، أشعر -كما يشعر أيضًا على ما أظن- بحضور ما يبدو وكأنه يحاول الاتصال بنا، ويخترق الحواجز. يبدو أنه شيء ما موجود خلف حجب عالم الإدراك. عندما يتحدث الناس عن وجود هدف في العالم، أعتقد أنهم يتلمسون ذلك الشيء، مع أنني أقر بأن ما يقولونه لا يمكن الدفاع عنه بأي معنى لفظي. مع أنني متأكد أن الفلسفات التي تحاول التعبير عن هذا في مفاهيم واضحة تسقط في الحال في تناقضات وسخافات، إلا أني لا

أستطيع أن أحتقرها كما يفعل بيتر. قد يكون هناك شيء في العالم لا يمكنا لذكائنا أن يدركه. أفضل أن أترك مساحة في فلسفتي لما هو غير معروف. يبدو لي أن كل الطرق تؤدي في النهاية إلى علامة استفهام وإلى غموض كبير.

قال بيتر: إنك تشبه سمكة هلامية عاقلة؛ تتمايل بين كافة الاتجاهات. أحيانًا ما تكون على جانب سياج ما، وأحيانًا على الجانب الآخر. أما بالنسبة لما ذكرته عن هذا الشعور الصوفي وراء حجب الإدراك، فيمكنني أن أثبت لك بشكل قاطع عن طريق نظرية المعنى الحديثة أن كل هذه العبارات ليست أكثر من ثرثرة لا معنى لها. لقد قمنا بتطوير أسلوب فني. سأبدأ بتوضيح أن...

قاطعته سريعًا قائلًا: بحق السماء اعفنا من هذا التوضيح. إني أعلم سلفًا كافة البراهين التي أنت على وشك استخدامها. لقد قرأت كافة الكتب التي حصلت منها على تلك البراهين. إنك سوف تمتعنا باقتباسات من فيتجنشتين[46] ورودولف كارناب[47] وآخرين. أليس كذلك؟

عندئذ تجهم بيتر وقال: افعل ما يحلو لك. إذا لم تستمع إلى مجادلاتي فقد أنسحب من المناقشة.

قلت: لا تفعل ذلك يا بيتر. إن ما تقوله ممتع دائمًا.

قال: حسنًا، أعتقد أنك على دراية بمجادلات الفلاسفة الوضعيين، ولذلك أنا لست في حاجة إلى تكرارها. لكني سأسألك ماذا يمكنك أن تقول ردًّا عليها؟

قلت: ليس الكثير. لقد قاموا بعمل رائع عندما قمعوا رغبتنا في أن نحلق عاليًا في سماء من العبارات الرنانة التي لا معنى لها. من المؤكد أن كانت هناك الكثير من تلك العبارات. إني أتفق معك ومع مدرستك في وجوب تعريف المعنى بناء على خبرة ما ممكنة، وأن المفاهيم التي لا تشير إلى مثل هذه الخبرة لا معنى لها، ولا تعتبر مفاهيم على الإطلاق. هذا هو الدرس المطلوب جدًّا الذي عملت به أنت وأصدقاؤك. لكن يجب ألَّا يكون هذا أساسًا للحد من الكون بضيق أفق كي يقتصر علي ما يتعلق بالمدى البسيط لمقدراتنا البشرية، ولا يجب أن يكون تصريحًا بأن ما لا نفهمه هو غير موجود أو لا معنى له. يجب أن يكون المعنى مناسبًا للخبرة بشكل عام، وهذا هو هدفك. لكن لا ينتج عن ذلك أنه يناسب خبرتنا على نحو خاص. قد تكون هناك أنواع أخرى من الخبرة ليست في متناول أيدينا في الوقت الحاضر. من هو الذي لا يعرف حقًّا أن هناك حشرات وحيوانات سريعة التأثر بالذبذبات التي لا تصل إلينا. إنها تفهم هذه الذبذبات بالطبع من خلال أحاسيس ما زالت طبيعية، لكنه سيكون مجرد ادعاء إن اقتصرنا مصطلح الخبرة على الخبرة الحسية كما تفعل أنت. قد تكون هناك أحاسيس غير مادية لا نعلم عنها شيئًا.

يزعم الصوفيون أنهم أحيانًا ما يختبرون خبرات غير مادية. من الممكن أن يكونوا منخدعين برؤى ذاتية تخصهم هم وحدهم، ولكن ذلك ليس مؤكدًا. لا أعرف أي أساس سوى التحيز يجعلنا نرفض الاستماع إلى مزاعمهم. هل ستقول إن خبراتهم خاصة بهم ولا يمكن مراجعتها؟ ولكن في بلاد العميان ستكون خبرات الأعور خاصة به ولا يمكن مراجعتها. إن كان لدى الجميع قدرات الصوفي، لأمكن بسهولة مراجعة وفحص ما يراه مثل ما نراه الآن بأعيننا. أيًّا كان ذلك فإن هدفي هو أن مصطلح الخبرة بالنسبة للتجريبية الأصيلة لا بد وأن يكون معناه: أي تلامس موضوعي مباشر للعالم مع أي عقل كان. عندما نقول إن الخبرات غير المادية ليست موضوعية، فهذا لا يعني إلا أننا نفترض هذا الأمر جدلًا. بالنسبة لنظرية المعنى التجريبية الأصيلة يجب أن يكون المعنى منتسبًا لأي خبرة ممكنة مثل هذه الخبرة. إن أحاسيسنا هي القنوات الوحيدة التي من خلالها تأتي إلينا -أو إلى معظمنا- أخبار العالم الخارجي. هل تعتقد حقًّا أن القليل الذي نستقبله هو كل ما يجب أن نعرفه؟ من الممكن أن تكون هناك ملايين من القنوات التي يتدفق عن طريقها العالم إلى عقول أكثر تطورًا من عقولنا، أو إلى مخلوقات مختلفة في تركيبها. إنها قنوات موجودة داخلنا لكنها ليست مفتوحة على الإطلاق. قد تكون هناك ملايين من أنواع ممكنة لخبرة مباشرة لا نعلم عنها شيئًا. إن سرعة إدراكنا الضئيلة لشيء ما بعيد عن معرفتنا أو موجود خلف ستار المسرح قد تكون إشارات ضعيفة وتنبيهات بوجود خبرات عالمية مباشرة قد تتدفق على السلالات البعيدة والأكثر تطورًا، وعلى أناس المستقبل الأكثر سموًّا وتكون واضحة كضوء الشمس الذي يغمر أعيننا الآن. لنفترض أنه كان هناك بشر قد عاشوا طوال حياتهم في عالم أجوف، جدرانه مصنوعة من مادة لا يؤثر فيها الصوت تقريبًا. لذلك فالأصوات الخافتة التي تأتينا من العالم الخارجي لا يمكن أن يسمعها إلا أولئك الذين لديهم آذان حادة بدرجة استثنائية. أما ضِعاف السمع فسيعتقدون أن الآخرين غارقون في تجربة خادعة خاصة بهم. سيقولون إن هذه التجربة شخصية ولا يمكن فحصها تجريبيًّا، ولكن إذا حدث فجأة ثقب في جدار ذلك العالم، قد تصبح الضوضاء بمثابة رعد بالنسبة لهم جميعًا. أنت وأصدقاؤك منطقيون جدًّا، ولكن ليس لديكم خيال. أنتم تجمعون العالم مع مفاهيمكم في أكوام صغيرة منظمة، لكن الإحساس يبقى أنكم تركتم دون سبب شيئًا رقيقًا جدًّا، حتى إنه لا يمكن التقاطه بالشباك البسيطة لفكركم التصوري كثير الخطأ. إن كنت لا أستطيع أن أعبِّر عن ماهية هذا الشيء فهذا يعني ببساطة أن مفاهيمي أيضًا بسيطة جدًّا لدرجة أنها لا تستطيع أن تدرك تلك التجربة المراوغة الضعيفة. إنها تهرب بمجرد أن نحاول الاستحواذ عليها.

نظرت إلى بيتر كي أرى تأثير كلامي الفصيح عليه، لكنه كان مستغرقًا في النوم.

صحت: بيتر! بيتر! لقد كنت مستغرقًا في النوم عندما كنت أتفوه ببعض من أفكاري الأكثر تشويقًا.

أجاب: لقد سمعت معظم ما قلته. كنت تنطق بأبشع وأغرب هراء. تتهمني بنقص الخيال الذي لديك أنت بكل تأكيد!

قلت: إني فاقد للأمل فيك. عُد إلى النوم مرة أخرى. لكن ما زالت لديَّ رسالة لجيم. أريد أن أتوصل إلى اتفاق معه.

سألني جيم: ما نوع الاتفاق؟

قلت: حسنًا، من الممكن تمامًا أن تقبل كل شيء أقوله في كتابي، وأن تبقي على كل معتقداتك أيضًا. لنفترض لمصلحة الجدال أننا نقبل عقيدة تقليدية تؤمن بالله. هنا إله ذاتي، كيان مثلنا، لكنه أكبر وأقوى. لديه خطة من أجل العالم. إن الفعل الأخلاقي من جانبنا هو الفعل الذي يرتقي بهذه الخطة. أما الفعل غير الأخلاقي فهو الذي يميل إلى تعطيلها.

جيم: وماذا إذَنْ؟

قلت: يمكنك أن تصدق كل ذلك إن كانت لديك الرغبة في ذلك. ليس هناك شيء في كتابي يتناقض معها.

جيم: ولكن السبب في أن نكون أخلاقيين بالنسبة لك هو أن الأخلاق وسيلة للسعادة، أما من وجهة نظر المؤمن بالله، فإن السبب في أن يكون المرء أخلاقيًّا هو أن يكون متوائمًا تمامًا مع الخطة الإلهية.

أجبت: قد يكون السببان حقيقيين في الوقت ذاته. عندما تقوم الأخلاق بمساعدة الخطة الإلهية على التحقق والارتقاء بالسعادة فهذا جزء من ذكاء الله السرمدي. قد تكون للأخلاق تلك الطبيعة التي أنسبها لها في كتابي تمامًا. إن كان كل ما كتبته مناسبًا تمامًا لاعتقاد ضعيف بوجود الله فما زال من الواضح أنه مناسب لتدينك المبهم.

جيم: ما تقوله حقيقيٌّ لكن ما زال تفسيرك للأخلاق غير كاف تمامًا. لقد أغفلت كل ما هو متأصل فيها حقًّا؛ أقصد أهميتها الكونية.

قلت: إني متفق معك تمامًا. من المحتمل أن أكون قد ذكرت القليل عن تلك الأهمية، وذلك لأني أعرف القليل جدًّا. كان من الممكن أن أذكر أشياء أكثر عمقًا لو كان لديَّ علم بها. لا أنكر أن الحقيقة الكاملة عن الأخلاق قد تكون أكبر بكثير مما كتبته. في هذه الأيام نجد فلاسفة ينكرون تمامًا أن الأخلاق لها أي معنى. إنهم يقولون كلامًا فارغًا عن هذا الأمر. الأخلاق بالنسبة

لهم مجرد عاطفة غير منطقية. إنها خليط غامض مشوش من الآراء المتنافرة التي لا أساس لها. لقد حاولت على الأقل أن أوضح أن هذا زائف، وأن الأخلاق أمر منطقي، وأنها حقًّا مُلزمة لكل الناس. إذا استطعت تحقيق ذلك، فأنا على استعداد للتخلي عن الباقي. هناك دون شك أناس لديهم رؤية أكبر من رؤيتي. لندعهم يُفصحون عن رؤيتهم، ولتسمحوا لي أن أقدِّم المعرفة التي في استطاعتي تقديمها التي يكشف عنها مصباح عقلي الصغير جدًّا. ما الذي يعرفه أي واحد منا عن العالم؟ كل واحد منا يشبه إنسانًا يتجول في ظلام ليس له نهاية، ولا يمكن اختراقه، حاملا في يده شمعة صغيرة جدًّا. تعطي الشمعة ضوءًا خافتًا يكفي مساحة قدم أو إنسان حولنا، وفيما وراء هذا هناك ظلام دامس لبلايين وبلايين الأميال. إن كان ما أراه بشمعتي قليلًا جدًّا، فأنا لا أستخف بها لذلك السبب.

جيم: حسنًا جدًّا، لكنك لن تُسعد أحدًا بكتابك هذا. لن يستفيد منك المثاليون بسبب تجريبيتك ونزعتك الطبيعية وإهمالك الكامل لما يعتبرونه «القضايا الوحيدة التي تستحق الاعتبار». أما بالنسبة لأصدقائك التجريبيين الراديكاليين، فسوف يرفضون الاعتراف بأنك واحد منهم، فأنت لا تتبع عامة الناس. أنت لا تردِّد شعاراتهم المعتادة. أنت لا تُلوِّح براياتهم. سينظرون شذرًا إلى أي واحد يطلق على نفسه «تجريبي راديكالي» ويُدخل في أساسات فلسفته أي شيء بخلاف الخبرة الحسية؛ مثل الخبرة الباطنية على سبيل المثال، وخبرة البشرة الأخلاقية. سيقولون: إن هذه ليست تجريبية.

أجبت: ليكن الأمر كذلك. لن أُسعد أحدًا. لكن في النهاية يكتب المرء كتابًا ما ليتبين طريق خلاصه الفكري، كي يسعد نفسه في الأساس.

جيم: هذه هي عاطفتك المغرورة. ما دام أنه ليس هناك من ينتبه إلى ما تقوله، فأنت تتظاهر بأنك تتحدث مع نفسك، ولا تريد من أي شخص آخر أن يستمع إليك.

قلت مسرعًا: طابت ليلتك، طابت ليلتك. أنت تعرف الكثير.

انتهى.

***

الملاحظات

[←1]

[] هي المنطقة الممتدة من الجانب الغربي للمحيط الهادي الشرقي إلى بحر آرافورا، شمال وشمال شرق أستراليا. التعبير كان مستعملًا أولًا من قبل جول دومون دو أورفيل في 1832 للدلالة على المجموعة العرقية والجغرافية المختلفة عن جزر بولينيزيا وميكرونيزيا.

[←2]

كان فيلسوفًا وعالم اجتماع فنلنديًّا. درس عدة مواضيع من بينها التزاوج الخارجي وتابو زنا المحارم.

[←3]

[] جون ديوي: هو مربٍّ وفيلسوف وعالم نفس أمريكي وزعيم من زعماء الفلسفة البراجماتية. ويعتبر من أوائل المؤسسين لها. ولد في 20 أكتوبر عام 1859 وتوفي عام 1952.

[←4]

المقصود تلك الأفكار المتعلقة بعلم النفس القديم التي ترى أن العقل والجسد لهما جوهرين منفصلين عن بعضهما البعض.

[←5]

[] ديفيد هيوم: فيلسوف واقتصادي ومؤرخ إسكتلندي وشخصية مهمة في الفلسفة الغربية وتاريخ التنوير الإسكتلندي. اشتهر كمؤرخ بداية، لكنَّ الأكاديميين في السنوات الأخيرة ركزوا على كتاباته الفلسفية. وكان كتابه تاريخ إنكلترا مرجعًا للتاريخ الإنكليزي لسنوات طويلة.

[←6]

[] جورج بيركلي: كان فيلسوفًا بريطانيًّا-إيرلنديًّا وأسقفًا إنجليكانيًّا، ادعى بيركلي أنه لا يوجد شيء اسمه مادة على الإطلاق، وما يراه البشر ويعتبرونه عالمهم المادي لا يعدو أن يكون مجرد فكرة في العقل بفعل الإدراك وبغياب الإدراك تغيب المادة.

[←7]

[] وليم جيمس: فيلسوف أمريكي ومن رواد علم النفس الحديث. كتب كتبًا مؤثرة في علم النفس الحديث وعلم النفس التربوي، وعلم النفس الديني والتصوف، والفلسفة البراجماتية. وكان شقيق الروائي المعروف هنري جيمس.

[←8]

كائن خرافي نصفه رجل ونصفه فرس.

[←9]

[] بالطبع تواجه نظرية المعنى التي عرضناها سلفًا كثيرًا من الصعوبات التي تجاهلناها. على سبيل المثال: ما هو التعريف المحدد لكلمة «خبرة» المبهمة؟ ومن أيضًا سوف يختبر عناصر مفهوم له معنى؟ لا أستطيع أن أناقش هذه الصعوبات هنا، وعليَّ أن أكتفي بهذا المختصر السريع للتجريبية الراديكالية. لقد ناقشت بعضًا من هذه المشاكل الصعبة في مقالتي: «الميتافيزيقا والمعنى».

[←10]

منطقة تاريخية سامية اللغة في الشرق الأدنى القديم تشمل اليوم فلسطين ولبنان والأجزاء الغربية من الأردن وسوريا. وكانت المنطقة مهمة سياسيًّا في العصر البرونزي المتأخر خلال حقبة العمارنة؛ كون المنطقة كانت محل نزاع الإمبراطورية المصرية والآشوريين. ذُكر الكنعانيون كجماعة إثنية كثيرًا في الإنجيل العبري.

[←11]

إله كنعاني قديم.

[←12]

خمسة أنواع للنظرية الأخلاقية، صفحة 123.

[13→]

[] هنري سيدجويك: كان فيلسوفًا نفعيًّا وخبيرًا اقتصاديًّا إنجليزيًّا. شغل مرتبة أستاذ نايتسبريدج في الفلسفة الأخلاقية منذ عام 1883 وحتى وفاته، وهو معروف في مجال الفلسفة من خلال أطروحته النفعية. كان أحد مؤسسي وأول رئيس لجمعية البحوث النفسية، وعضوًا في جمعية الميتافيزيقا ودعم التعليم العالي للمرأة.

[←14]

H.Sidgwick, The Methods of Ethics, page 382.

[←15]

Op.cit., page 383.

[←16]

ربما يجب عليَّ أن أحول دون سوء فهم وارد الحدوث. أشير في النص إلى الفلسفات الأخلاقية الثلاث الأخرى التي ناقشناها في هذا الفصل كمحاولات تهدف إلى إيجاد أساس علماني لأخلاق مطلقة، ومع ذلك فأنا لا أقصد أن أصحاب هذه الفلسفات كانوا يهدفون بالضرورة إلى ذلك، أو أنهم كانوا يضعون في اعتبارهم التناقض بين الإطلاقية والنسبية. ربما ينكرون مثل هذه الفكرة. كل ما أقصده أنه مهما كانت العلاقة أو الهدف الذي يسعون بسببه إلى تطوير آرائهم، فإن آخرين يمكن أن يروا في هذه الآراء أسس ممكنة للدفاع عن الإطلاقية.

[←17]

أحد أفراد القبائل القديمة.

[←18]

أحد الشعوب الأفريقية.

[←19]

[] جزر بالمحيط الهادئ.

[←20]

Ethical Relativity, page 59.

[←21]

[] انظر على سبيل المثال إسهامات البروفيسور J.A Irving في المجلد بعنوان: الفلسفة الأمريكية اليوم وغدًا (المؤلف).

[←22]

John Dewey, Human nature and conduct, Part 4, Section 1.

[23←]

ثالث أكبر جزيرة في العالم، وأكبر جزيرة في آسيا تقع في أرخبيل الملايو في مجموعة جزر سوندا الكبرى.

[←24]

[] يقصد حديث نيتشه عن الإنسان الفائق.

[←25]

[] القطع الناقص أو الإهليلج هو المنحنى المستوي الذي يحقق الخاصية التالية: مجموع بُعد أي نقطة على هذا المنحنى عن نقطتين ثابتين داخله يبقى ثابتًا.

[←26]

في الرياضيات، القطع المكافئ هو شكل ثنائي الأبعاد وهو قطع مخروطي، ينشأ من قَطْع سطح مخروطي دائري قائم بمستوى موازٍ لراسم هذا السطح.

[←27]

جزيرة بالقرب من فنزويلا، وهي جزء من جمهورية ترينداد وتوباجو.

[28←]

[] منطقة بجنوب الأرجنتين وشيلي.

[←29]

[] فيلسوف مثالي بريطاني.

[←30]

قانون يقضي بأنه عند مرحلة معينة، إن زاد عنصر واحد فقط في الإنتاج، بينما ظلت بقية العناصر كما هي، ينتهي الأمر بتناقص الإنتاج.

[←31]

بالطبع هذا تمييز قديم جدًّا. لكني أعتقد أنه في الماضي عادة ما كانوا يعتقدون أن الفارق بين السعادة والمتعة هو الفارق بين الإشباعات الأسمى والأدنى. كان هناك ميل لربط السعادة بالإشباعات الأسمى، والمتعة بالإشباعات الأدنى. لكن الرأي الذي أنا على وشك أن أوضحه في هذا النص يختلف عن ذلك. في رأيي لم تعد تلك الإشباعات الأسمى -مثل التي تخص الدين- مميزة عن كافة المتع الحسية الأخرى. تختلف السعادة عن أي نوع من الإشباعات.

[←32]

أعمال الرسل 20: 35.

[←33]

[] كاتب وشاعر وفارس وجاسوس ومستكشف إنجليزي، وهو الأخ غير الشقيق الأصغر لهمفري جيلبرت، وابن عم ريتشارد غرينفيل يعرف بأنه بإشاعته استخدام التبغ في إنجلترا.

[←34]

لوياثان. توماس هوبز. الفصل الخامس عشر.

[←35]

مقالة السيد Holt في مجلة: «الفلسفة الأمريكية اليوم وغدًا»، صفحة 189.

[←36]

المعنى الحرفي هو التوجه صوب الباعث.

[←37]

[] شخصية خيالية في أربع أعمال لشكسبير.

[←38]

فيلسوف وعالم منطق إنجليزي.

[←39]

مجموعة فلاسفة يونانيين آمنوا بأن الفضيلة هي الخير الأوحد، وبأن جوهرها ضبط النفس.

[←40]

[] تسمية لرابطة قبائل للأمم الأولى من الأمريكيين القدماء التي اتحدت في منطقة البحيرات العظمى. تتألف من خمس قبائل: الموهوك، أونايدا، أنونداجا، كيجا، وسينيكا. اتحدوا في القرن 12 وأسسوا كونفدرالية. انضمت إليهم قبيلة سادسة سنة 1720 وهي قبيلة توسكارورا.

[←41]

النسبية الأخلاقية ص: 200 - 207 وفي مواضع أخرى.

[←42]

مذهب يعني الإيمان بكائنات وقوى من قبيل: الأرواح والملائكة والمعجزات وأمور أخرى فوق مستوى الطبيعة.

[43←]

[] جزر الأيونية هي مجموعة من الجزر في اليونان. وهي تسمى تقليديًّا «الجزر السبع»، ولكن المجموعة تضم العديد من الجزر الأصغر حجمًا بالإضافة إلى الجزر السبع الرئيسة.

[←44]

أديب فرنسي.

[←45]

إنجيل متى 6: 33.

[46←]

[] واحد من أكبر فلاسفة القرن العشرين، ولد في فيينا بالنمسا، ودرس بجامعة كمبردج بإنجلترا، وعمل بالتدريس هناك.

[←47]

[] فيلسوف ومنطقي ألماني، يهودي الأصل، وأحد أبرز زعماء الفلسفة التجريبية المنطقية logical empiricism أو الوضعية المنطقية logical positivism.